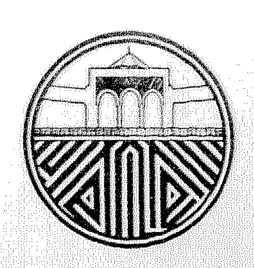


المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 53

الاجتهاد الفقهي

أي دور وأي جديد

تنسيق
محمد الروكي



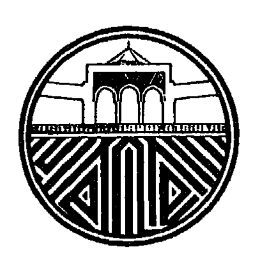

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



الاجتهاد الفقهي

أي دور.. وأي جديد؟





المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 53

الاجتهاد الفقهي

أي دور وأي جديد

تنسيق
محمد الروكي

1996 / 1416

الكتاب : **الإجتهاد الفقهي : أي دور... وأي جديد** (مائدة مستديرة).

سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 53.

منشورات : كلية الآداب بالرباط.

الغلاف : إعداد عمر أفا.

الخطوط : بلعيد حميدي.

الحقوق : محفوظة للكلية بمقتضى ظهير 1970/07/29.

التصفيف : أنسيف الزنايدي ـ الرباط، هاتف 72.70.66.

الطبع : النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء.

الإيداع القانوني : 1996/407.

التسلسل الدولي : 1113-0377.

ردمك : 9981-825-62-X.

الطبعة الأولى : 1996.

طبع هذا الكتاب في إطار برنامج التعاون
بين كلية الآداب ومؤسسة كونراد أدناور

المحتويات

نماذج تطبيقية في الأحوال الشخصية والمعاملات المالية والسياسة الشرعية

مقدمة

لقد عرف العالم الإسلامي منذ عقود نهضة فقهية مباركة وحركة اجتهادية واسعة، واكبت واقع الحياة المعاصرة، وما عرفه من تطورات وتغيرات في مختلف المجالات قصد استيعابه والإجابة عن تساؤلاته وإشكالاته، وعلاج قضاياه المعقدة، في ضوء مضامين الشريعة الإسلامية وأصولها وقواعدها ومقاصدها، استلهاماً للمَنهج الإسلامي في فهم أحكامه وتطبيقها على الواقع، واستعانة بفُهُوم الفقهاء وعطاءاتهم الفقهية على مر العصور.

فإلى أي حد استطاعت هذه الحركة الفقهية الاجتهادية الحديثة أن تستوعب التطورات الحياتية الحديثة وأن تجيب عن تساؤلاتها ؟ وأي دور يمكن أن تضطلع به في تدعيم الهوية الثقافية والحضارية للأمة الإسلامية وفي صياغة الحياة الاجتماعية في إطار المنظومة التشريعية الإسلامية ؟

هذا ما ستجيب عنه فصول هذا الكتاب الذي يضم أعمال ندوة : الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد ؟ المنعقدة بكلية الآداب بالرباط في 9–10 فبراير 1994. ففيه وقفة جدية فاحصة عند هذه الحركة الفقهية الحديثة، من أجل التعرف على ما أسهمت به من عطاءات واجتهادات، والتطلع إلى المزيد منها.

وهذا الكتاب الذي نقدمه اليوم للقراء، قد أسهم في مادته مجموعة من الأساتذة الباحثين بمختلف الجامعات المغربية، وقد جاء مشتملا على مدخل وثلاثة فصول وخاتمة :

أما المدخل : فيشمل الكلمات الافتتاحية التي فُتحت بها أعمال الندوة.

وأما الفصل الأول فهو : الاجتهاد الفقهي الحديث : منطلقاته واتجاهاته.

والفصل الثاني : الاجتهاد الفقهي الحديث : مناهجه وأساليبه ووسائله.

والفصل الثالث : نماذج تطبيقية في الأحوال الشخصية والمعاملات المالية والسياسة الشرعية.

وأما الخاتمة : فتشمل التوصيات التي خرجت بها الندوة.

كلمة السيد عميد الجامعة

بسم الله الرحمان الرحيم

السيد القيدوم،

السيد ممثل مؤسسة كونراد أدناور.

السيد رئيس شعبة الدراسات الإسلامية

أيها الزملاء الأعزاء، سيداتي وسادتي،

إنه لمن المسعد المبهج أن أفتتح هذه الندوة العلمية المباركة، ندوة : **«الاجتهاد الفقهي. أي دور وأي جديد»** التي تربط ماضينا بحاضرنا، وتستشرف آفاق مستقبلنا :

أما ماضينا، فإن تاريخ الحركة العلمية بالمغرب شاهد على أن لعلماء الشريعة من المغاربة إسهاما واسعا وعميقا في صياغة المغرب المسلم الأصيل، وبنائه الحضاري والثقافي المتين، منذ فجر الفتح الإسلامي له إلى الآن ؛ إنه تاريخ حافل بعطاء العلماء واجتهاد الفقهاء على امتداد قرونه وتعاقب أجياله، وبالرغم مما عرفته هذه المسافة الزمانية الممتدة، من تغيرات وتطورات وتحولات عميقة في مجرى الحياة ومسارها، فإن هؤلاء العلماء والفقهاء كانوا في مستوى استيعابها وإيجاد حلولها وأحكامها بالفهم والاجتهاد.

فمن صميم الحكمة ــ إذا ــ أن تنطلق أعمالنا العلمية ودراساتنا الفقهية، مبنية على أرض هذا الماضي العريق، موصولة بأسسه وأصوله، مكملة لبنائه، ومتممة لحلقاته.

وأما حاضرنا، فقد عرف نهضة علمية وثقافية وتكنلوجية لا مثيل لها، كما عرف إلى جانب ذلك تغيرات وتطورات عميقة في المجال الاقتصادي والسياسي

والفكري والثقافي...، واستجدت فيه قضايا وحوادث كثيرة ومعقدة، لا سبيل إلى مواكبتها ومسايرتها من قبل المسلمين وعلمائهم ومفكريهم إلا بمواصلة الاجتهاد الفقهي، وتجديد آلياته وتقنياته، وتعميق أساليبه ومناهجه، وتحديث وسائله وأدواته، وتوسيع دوائره ومؤسساته، ليستوعب هذا الواقع المعيش استيعابا شموليا كاملا.

والخطوات الأساسية نحو هذا السبيل ـ سبيل الاجتهاد الفقهي الحديث ـ هي إعداد الدراسات والأبحاث العلمية الفقهية الجادة المثمرة. وهو ما تتجه نحوه وتصب فيه أعمال هذه الندوة العلمية المباركة ؛ ندوة : «**الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد**» التي يشارك فيها ثلة من أساتذتنا الباحثين المختصين في العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، من جامعة محمد الخامس بالرباط، ومن جامعات أخرى خارج الرباط.

وأملنا معقود على هذه الندوة في أن تصل أعمالنا ومشاركاتنا العلمية إلى نتائج تمد البحث العلمي والاجتهاد الفقهي بما يسدد طريقه، ويرشد سيره، وينفع به الأمة، وينضاف لبنة أخرى في البناء الحضاري لمغربنا المسلم الأصيل، ويبقى ذخرا ومكتسبا لأجياله المتعاقبة.

وفقكم الله وسدد أعمالكم، وبارك في جهودكم وخطاكم. والسلام عليكم ورحمة الله.

كلمة السيد قيدوم الكلية

بسم الله الرحمٰن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

السيد عميد جامعة محمد الخامس

السيد ممثل مؤسسة كونراد أدناور

السيد رئيس شعبة الدراسات الإسلامية

زميلاتي وزملائي الأعزاء

سيداتي وسادتي

يسرني ويسعدني أن أشارك في افتتاح أعمال هذه الندوة العلمية الفقهية : ندوة : «**الاجتهاد الفقهي، أي دور وأي جديد ؟**» التي تنظمها كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس. وهي ندوة متميزة في مضمونها وأغراضها عن الندوات السابقة التي شارك فيها أساتذة الدراسات الإسلامية ؛ ذلك أن الندوات السابقة كانت تهدف بأعمالها العلمية إلى ربط الصلات وإقامة الجسور بين الدراسات الإسلامية وبين غيرها من العلوم البحتة والدراسات الحقوقية والاقتصادية والاجتماعية والسلوكية والطبية، لإيجاد مستوى جيد من التعاون العلمي والتواصل الفكري والثقافي، حيث تتكامل التخصصات، وتتفاعل المناهج، ووتلاقح الأفكار والمعارف والخبرات. ولقد تحقق من ذلك الشيء الكثير ولله الحمد والمنة.

أما ندوة اليوم : فهي مُنصبَّةٌ على موضوع من صميم العلوم الشرعية، ألا وهو الاجتهاد الفقهي، وما قدَّمه من جديد في الدراسات الفقهية الحديثة وما يتطلع إليه من دَوْرٍ في استيعاب الحياة الاجتماعية المعاصرة المتجددة.

والحقيقة أن ما تحقق في الندوات السابقة من تواصلٍ وتفاعلٍ وتلاقحٍ وتكاملٍ، يُعتَبر رصيداً علمياً تنطلق منه هذه الندوةُ وتستعين به في تقديم أبحاثِها وأعمالِها

العلمية، خصوصا في القسم التطبيقي منها، لأن الاجتهادَ الفقهيَّ المعاصرَ صارِ لِزاما عليه أن يكونَ اجتهادا جماعيا مؤَسَّسِيا في القضايا ذاتِ الجوانبِ المتعددة، حيث تتجاذبُها المشاكلُ الطبيةُ والاقتصاديةُ والقانونيةُ وغيرُها، فضلًا عن أنها جديدةٌ مستحدثة. وكل ذلك ليس بِوُسْعِ الفقهاءِ وعلماءِ الشريعة أن يستوعبوه لمفردهم، بل لابد أن يعمل إلى جانبهم اختصاصيون آخرون يكون دورُهم وصفَ القضايا المعروضة للبحثِ الفقهيِّ، والتعريف بطبيعتها ومكوِّناتِها، لِيَسْهُل الاجتهادُ فيها، والبحث عن أحكامِها.

إن موضوعَ الاجتهادِ الفقهي المعاصر، موضوعٌ دقيقٌ وجليلٌ، لأن العالَمَ الإسلاميَّ اليوم يعيش حوادثَ ووقائعَ جديدة هي غايةٌ في التعقّدِ والتشعُّبِ والكثرة، ولا سبيل إلى استيعابِها وإدراجها في المنظومة التشريعية الإسلامية إلا عن طريق الاجتهاد الفقهي والتجديدِ العلميِّ في ضوء أصول الشرع وقواعدِه ومقاصدِه. وهذا ما نرجو أن تتجهَ نحوَه وتحقق شيئاً منه هذه الندوةُ العلميةُ المباركةُ، التي ستقدم ـ ولا شكَّ ـ إنجازاً آخر ينضاف إلى المنجزاتِ العلميةِ لهذه الكلية، يأخذُ حيِّزَه من تاريخِها وتراثِها الفكري والثقافي الذي مضَت عليه أكثرُ من ثلاثة عقود. وهي بذلك تعمل جادةً نحو تعميق الهُويَّة الحضارية للمغرب المسلم الأصيلِ، قاصدةً إلى الدفع به ـ في حدود إمكاناتها ووفق وظيفتها ورسالتها ـ نحو المرتقى الصاعدِ والقمةِ السامقة.

ويطيب لي بهذه المناسبة أن أشكر الدكتور عبد اللطيف بنعبد الجليل، عميد جامعتنا على تفضله بترؤس هذه الجلسة الافتتاحية، كما أشكر الدكتور مانويل فايشر على المساهمة القيمة التي ساهمت بها مؤسسة كونراد أدناور في تنظيم هذه الندوة. ولا يفوتني أن أجزل الشكر لجميع الأساتذة المشاركين ولكل أعضاء اللجنة المنظمة.

أسأل الله تعالى أن يبارك جهودَكم، وأن يُثمرَ أعمالَكم، وأن يمُدَّكم بعونه وتوفيقه. والسلام عليكم ورحمة الله.

كلمة السيد رئيس شعبة الدراسات الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأستاذ العميد...

الأستاذ القيدوم...

الأساتذة الزملاء...

الإخوة والأخوات الكرام : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد :

فها هي حلقة أخرى تضيفها شعبة الدراسات الإسلامية إلى حلقات سلفت في بدايتها التي كانت تتميز على الدوام بالإلتزام بالأصول، والانفتاح على الواقع بكل ما فيه، بشجاعة، وحسن تفهم، وحرية رأي...

فمن الإسلام والتطورات العلمية، إلى الإسلام والقضايا الصحية، إلى التطورات الاقتصادية المعاصرة، إلى الزكاة وتطبيقاتها في المجتمع المعاصر... ثم إلى الاجتهاد الفقهي أي دور ؟ وأي جديد ؟ حلقات متميزة يأخذ بعضها برقاب بعض في هذا المعهد العلمي العتيد، ومن قبل ملإ مستنير رشيد. إنها قيام بواجب الأمانة التي كلفنا بها رب العالمين **﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾**.

وإنها كذلك قيام بواجب الأمانة التي ألقتها الأمة على كاهل الجامعات، ومراكز البحث العلمي، هذه الأمانة التي يسأل عنها أهل العلم أمام الله وأمام الناس.

أيها الملأ الكريم : لقد بلغت الصعاب الفكرية التي تواجه الأمة الإسلامية اليوم والتحديات الحضارية التي تعترض مسيرتها نحو الغد ما أوجب على الصفوة المختارة من أبنائها العلماء وشبابها المفكرين، كل في ميدان تخصصه أن يتنادوا فرادى وجماعات لاستشراف مستقبل باسم، وآفاق رغيدة.

قال تعالى : ﴿**قل، إنما أعظكم بواحدة، أن تقوموا لله مثنى وفرادى، ثم تتفكروا**﴾.

أجل، من لا يستشعر التطورات الحاضرة، ولا يدرك ثقل المسؤولية الملقاة على أهل العلم والمعرفة، فإنه ميت لا يرجى :

لقد أسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي

إنكم تلاحظون وفي كل صباح تبدل ما استقرت عليه البشرية قرنا من الزمان في نظم السياسة والاجتماع، والاقتصاد، والمعرفة، ويتلفت الناس يمنة ويسرة وفي كل مكان ينشدون الحلول ويبغون النجاة، ويبقى الموئل والملاذ هداية الرحمن وواحة الإسلام، ويبقى هذا البلد الأمين كما كان على الدوام مهوى أفئدة الحائرين، وينبوع حكمة ويقين، للعطاش الظامئين.

أيها الملأ الكريم : إن الاجتهاد ما انقطع يوما في مسيرة الفكر الإسلامي ولكنه يشتد ساعده حينا فيعلو ويتدفق، ويضعف تارة فلا يعطي إلا رشحات وقطرات، وإن الأمة التي لا تجد من أبنائها من ينظمها في أمر رشدها، ويجتهد لحل المستعصي من قضاياها، ويهدي نحو السكينة والطمأنينة خطاها، لهي أمة عقيم، واهنة لا مستقبل لها ولا امتداد ـ ولو كانت سامقة البنيان كثيرة المال والسكان والقطان.

وما كانت هذه الأمة يوما ما عقيما لا تلد !!

إن الثروة الفقهية الهائلة التي تملكها الأمة الإسلامية، لا نظير لها بالقطع واليقين وإن الموسوعات الفقهية المغربية كالبيان والتحصيل، والمعيار، وكتب النوازل والأقضية لا تداني في الخافقين ـ وهل كان هذا إلا باجتهاد المجتهدين ـ وعكوف الباحثين والدارسين في محاريب العلم ابتغاء مرضاة الله واحتسابا للثواب يوم الدين ؟!

وإن هذه الندوة المباركة معلم من عالم التفكير الرشيد، ومحاولة من المحاولات لتقديم الحل السديد، لكثير من القضايا في العالم متغير جديد، لتصل ماضيا بحاضر

وتدعم مسيرة الفكر البشري أجمع نحو مستقبل زاهر، وما كان المفكر المسلم في يوم ما منغلقا على نفسه، أو أنانيا يقصر نفعه على بني جنسه، بل كان دائما جواب آفاق، يحدوه قوله تعالى ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**﴾.

ولنا من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ما يحدونا ويشجعنا، للمضي في تأطير مسيرة الاجتهاد الفقهي الذي يتناول الحياة بواسع معانيها بما تبديه الثلة الكريمة من النفر الذين اجتمعوا في الندوة من أنحاء الجامعة المغربية كلها. يردون عن هذه المسيرة زيغ الزائغين، ويقومون انحراف المنحرفين ويدحضون شبه المتأولين المتعسفين، ويضعون الأمر في نصابه الذي يرتضيه كل العقلاء والمنصفين.

شاكرين للإخوة الضيوف الذين قدموا من خارج الرباط همتهم وتضحيتهم، سائلين المولى تعالى أن يتولى جزاءهم، وللإخوة الذين في الرباط، والذين ساهموا ببحوث وآراء ــ راجين العليم العلام أن يكتب النجاح والفلاح لهذه الندوة المباركة في البدء والختام، ويكلل أعمالها بحسن العطاء ومزيد من المحبة والوئام. وإن فاتتنا أمور وأمور فلن يفوتنا شكر الأستاذ عبد اللطيف بن عبد الجليل عميد جامعة محمد الخامس لتشجيعه وتأييده. ولن يفوتنا كذلك إعلان الشكر والتقدير للأخ العزيز الأستاذ عبد الواحد بنداود قيدوم هذه الكلية، الذي يبدي لنا على الدوام صفحة التشجيع والمؤازرة لكل عمل علمي سليم، ومقصد نافع قويم شكر الله له حسن صنيعه، وأكرم الأخوين الفاضلين اللذين يعملان بجد واجتهاد وتفان لإعلاء منارة هذا الصرح العلمي الشامخ ــ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ الأستاذ عبد اللطيف بنشريفة نائب القيدوم ــ والأستاذ محمد منيار الكاتب العام.

وشكرنا وتقديرنا، لكل الذين آزروا ويؤازرون هذه الندوة من قريب أو بعيد.

ربنا اشرح للإيمان واليقين صدورنا، وللعمل الصالح جوارحنا، وللفكر الصائب عقولنا، سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم،

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



كلمة ممثل شعبة الدراسات الإسلامية بلجنة الندوات

بسم الله الرحمن الرحيم

السيد عميد جامعة محمد الخامس

السيد قيدوم كلية الآداب،

أيها الإخوة والأخوات

يسر اللجنة المنظمة أن يتم تنظيم وإنجاز هذه الندوة العلمية المتخصصة، التي هي أول ندوة تُقَدَّم في موضوع من صميم العلوم الشرعية، موضوع الاجتهاد الفقهي. ولقد كان الاهتمام به قائما شاغلا منذ نهاية السنة الدراسية : 91–92. واتجهت المحاولة لتنظيم هذه الندوة في بداية الطور الثالث «أبريل» من سنة 93. لكن ذلك حالت دونه جلالةُ الموضوع وما يلزمها من حسن الإعداد، وتكثير الاتصال، وتوفير عوامل النجاح، فكان أن قُرر تنظيمها في : 16–17 نونبر 93. غير أن هذا التاريخ لم يكتب له أن يكون موعدَها الموعود، وأجلها المحدود. فقد حالت دون ذلك أسباب شاء الله تعالى أن يمدد بها فترة الإعداد والإنجاز، ليكون أرشد وأقوم.

ولقد جاءت هذه الندوة ــ فيما نعتقد ــ مستجيبة لحاجة العصر، منسجمة ومتساوقة مع تطوراته ومستجداته ؛ فلا يخفى ما عرفه ويعرفه واقعنا المعاصر من تجدد وتطور في مختلف مجالات الحياة، وإنه لا سبيل إلى إخضاع هذا الواقع لشرع الله عز وجل، والحفاظ على إسلاميته إلا عن طريق تحصيل علوم الشرع وإدراك أحكامه ومقاصده. وإتقان الاستنباط من مصادره، والاجتهاد في ضوئها، والقدرة على تجديد ذلك وتحديث وسائله.

وقد قامت هناك ــ فعلًا ــ حركة فقهية اجتهادية مخلصة، بأشكال متعددة، وعلى مستويات مختلفة، وفي مجالات كثيرة، خصوصا مجالُ المعاملات المالية، والأحوال

الشخصية، والسياسة الشرعية، وهذه الندوة تعرض نماذج من ذلك في إطار دراسة علمية تحليلية تقويمية، وهو ما يدخل في محورها التطبيقي، وإلى جانبه محوران آخران ؛ اهتم أحدهما بالجانب التأصيلي النظري للاجتهاد الفقهي. والثاني ينصب على البحث في تجديد مناهج الاجتهاد الفقهي وأساليبه ووسائله وآلياته.

والذي يميز هذه الندوة عن سابقاتها : أنها أول إنتاج علمي متخصص، يشارك فيه على وجه الخصوص أساتذة شعبة الدراسات الإسلامية، معظمهم هم أبناؤها وشبابها. وقد ظلت كلية الآداب بالرباط منذ عقد ونصف تغذيهم وتخرجهم فوجاً بعد فوج، وتواصل تأطيرهم بالبحث العلمي الرصين، حتى صار لها في تاريخها رصيد وافر من العطاء العلمي في الدراسات الإسلامية على اختلاف تخصصاتها وفروعها. وها هي الآن تلقي إليكم بما جمعته منهم في كنانتها، فنسأل الله تعالى أن يسدد بها الرمية، وأن يصيب بها عين المراد.

وفي الأخير أتوجه بالشكر الجزيل إلى قيدوم كلية الآداب والعلوم الإنسانية وإلى نائبه، وإلى السيد الكاتب العام لما خصصوه لنا من عون وإمداد، وتيسير لسبل هذه الندوة العلمية، وهذه شيمة معهودة فيهم حين يتعلق الأمر بخدمة العلم والبحث العلمي.

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى السيد عميد جامعة محمد الخامس الذي تفضل بالحضور لافتتاح هذه الندوة. وأشكر السادة الأساتذة الباحثين الذين لبوا الدعوة وشاركوا بأبحاثهم في إغنائها وإثراء موضوعاتها.

فشكر الله الجميع، ووفقنا لما فيه خدمة الإسلام وبناء صرح الأمة بناءً علميا حضاريا مرصوصا يضمن لنا استمرارها وعزتها، وحفاظها على دورها الريادي.

وأهلًا وسهلًا بالذي جاء باحثاً بندوتنا إنَّا به لَنُرَحِّبُ.

الاجتهاد الفقهي
منطلقاته واتجاهاته



الاجتهاد الفقهي الحديث

منطلقاته واتجاهاته

وهبة الزحيلي
كلية الشريعة ـ دمشق

لا يمكن لأي تشريع سماوي أو وضعي أن يبقى محترما معمولا به نافذ المفعول إلا بالاجتهاد الذي تمليه ضرورات الواقع وتطورات الحياة، وما تقذفه من قضايا ومستجدات تتطلب حلا سريعا، وفكرا حرا طليقا، وحيوية علمية، تتجاوب مع المقتضيات، وتواكب تقدم الحياة، بل وترسي دعائم المستقبل على أسس متينة في الاقتصاد والاجتماع والعلوم المختلفة.

ولا تستغني أمة تحترم نفسها وتنبع إرادتها من ذاتها عن التجديد والاجتهاد في كل مرافق الحياة، حتى يدوم لهذه الأمة مجدها، وتحمي عزتها وكيانها، وتفرض هيبتها بين العالمين. وهذا ما جعل الأمة الإسلامية في الماضي في عصر الخلافة الأولى تسارع إلى بناء حضارة عريقة وباهرة في شتى الميادين، وكان من أبرز نتاجها الخصب ما قدمه أئمة الاجتهاد والمذاهب المختلفة من عطاء ثرّ، وحلول نافعة لما تموج به لجة الحياة، من أمواج متلاطمة من مسائل وقضايا تصادم الإنسان، يفرزها الواقع أو الفكر البشري، ويتطلب الحل الأمثل لها في نطاق شريعة الحياة الخالدة، وهي شريعة القرآن الكريم، وشريعة الإسلام المجيدة.

لذا كان الاجتهاد ضرورة تشريعية وفرضا كفائيا وقد يصبح عينيا إذا خيف فوات الحادثة على غير الوجه الشرعي، أو لم يكن مجتهد آخر أمام الحادثة سوى ذلك المجتهد الذي عرضت عليه القضية.

وتتمثل ضرورة الاجتهاد إما في الترجيح بين الأدلة المتعارضة، وإما لمعرفة حكم

الحوادث الجديدة التي لا نجد لها نصا أو اجتهادا سابقا، وإما فيما يسمى بالاجتهاد الانتقائي من بين آراء المذاهب الإسلامية، لاختيار ما هو الأنسب لظروف العصر، والمحقق لمصالح الناس، سواء في مجال الإفتاء أو في مجال التقنين، أي وضع القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية، كالقانون الجنائي أو المدني أو التجاري وغيرها.

ويسترشد المجتهد بمقاصد الشريعة ومباني الأحكام الشرعية من علل ومصالح وحكم تشريعية لاستنباط الحكم المناسب.

والاجتهاد في عصرنا الحاضر ألزم من أي عصر آخر مضى، لكثرة القضايا وتعقد شؤون الحياة وتبدلاتها السريعة، وتطور أنظمة الحياة والمجتمعات، وتحديات الأنظمة الوضعية للشريعة الإلٰهية.

وقد تجاوز فقهاء العصر مقولة «إغلاق باب الاجتهاد» لأن إغلاقه كان من قبيل السياسة الشرعية، لمعالجة فوضى اجتهادية، بسبب انقسام العالم الإسلامي وتمزق وحدة المسلمين، وكثرة أدعياء الاجتهاد، فأفتى العلماء بعد انتهاء القرن الرابع الهجري بإغلاق باب الاجتهاد، سداً للباب أمام أناس لم يتأهلوا للاجتهاد ـ وربما كان لبعضهم نوايا سيئة لتهديم الإسلام في الداخل من بنيته التشريعية أو الفكرية وحفاظا على الثروة الفقهية الخصبة التي ولدتها عقول أئمة الاجتهاد الثقات والمشهود لهم بتوافر الملكة الاجتهادية، والورع، والتقوى، والإخلاص، والغيرة على أحكام الشريعة وصون غاياتها وأهدافها.

منطلقات الاجتهاد

وتتجلى منطلقات الاجتهاد أو أسبابه فيما يأتي :

1 ـ الحفاظ على الشريعة الإسلامية وخلودها وإبقائها مرنة صالحة لكل زمان ومكان :

فالقول بمنع الاجتهاد أو إغلاقه رمي للشريعة أو اتهامها بعدم وفائها بمصالح الناس المتجددة، وذلك مطعن كبير وخطير لا يقبله مسلم. والله كتب لشريعته الخلود والبقاء أو الديمومة والاستمرار إلى يوم القيامة، بعد أن جعلها خاتمة الشرائع الالهية، وبعد أن اقتضت حكمة الله أن تفقد أو تضيع معالم الكتب السماوية السابقة كالتوراة والإنجيل وصحف إبراهيم وموسى وزبور داود، على النحو الذي أنزله الله وحياً

على رسله السابقين، وذلك لتبقى الساحة فارغة لا يملؤها إلا شريعة القرآن الكريم التي تكفّل الله تعالى بحفظها إلى يوم الدين.

ومقومات هذه الشريعة تجعلها ذات صلاحية دائمة للتطبيق والعمل، وأهم هذه المقومات : كونها إلهية المصدر، فهي وحي من عند الله يميزها عن الشرائع الوضعية، وكونها متصفة بالكمال والسمو والشمول، فهي تامة لا نقصان في أساسياتها، وسامية مترفعة عن التأثير بالمصالح الشخصية، وإنما تحقق المصالح العامة والخاصة مجردة عن النفع الذاتي القريب الحصول، ولكنه ضار على المدى البعيد، وشاملة لكل زمن وعصر ومكان، غير محلية ولا إقليمية، منحصرة ببيئة أو عصر، وإنما هي عالمية تصلح لكل إنسان على مر الزمان، وإنها تنظم علاقات الإنسان الثلاث : علاقته بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بمجتمعه، وإنها تجمع بين العقيدة والعبادة والأخلاق والمعاملة في إطار واحد وترمي لغاية واحدة هي تهذيب الإنسان.

وترتكز هذه المقومات على أن الشريعة أو الإسلام دين الفطرة الإنسانية، فلا تتصادم مع طبيعة الإنسان وطاقاته وإمكاناته وتطلعاته، وأن لها تأثيرا وسلطانا على النفوس بوازع ديني قوي متمثل في رقابة الله في السر والعلن، فيرى المسلم أن في امتثال شرع الله مصلحة وسعادة وإرضاء لله تعالى، وأنه مثاب على الفعل المشروع، معاقب في الآخرة على التقصير أو الانحراف عن شرع الله، بالإضافة إلى عقاب الدنيا أحيانا إن اطلع عليه الناس، ووقع في قبضة السلطة الحاكمة. كما أن من المقومات أنها شريعة العقل والفكر والحرية والعدالة والمساواة والشورى والنظام والانضباط والشعور المرهف بالمسؤولية، والسماحة واليسر، ودفع الحرج، لقوله تعالى : ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ (البقرة : 185). وقوله ﷺ ـ فيما رواه البخاري والنسائي عن أبي هريرة ـ «إن الدين يسر، ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه...» وقوله عليه الصلاة والسلام ـ فيما رواه الإمام أحمد في مسنده ـ «بعثت بالحنيفية السمحة». ولا تجد في الشريعة حكما شرعيا لا يتقبله العقل، بل ولا بد من إعمال العقل والاجتهاد، وإلا كان ترك الاجتهاد تعطيلا لنعمة العقل، وقد أراد الله ألا يهمل عقول أبناء الأمة، فترك لها مجالات عديدة للبحث والنظر والتأمل والتفكير والتخطيط. وهذا تكريم للأمة، وبيان للفرق الواضح بين أمة الإيمان المتعلقة، وبين فئات الجهل الذين دأبوا على تعطيل أدوات المعرفة والحواس من سمع وبصر ونطق ووعي وقلب، فوقعوا في الكفر والتشبه بعبدة الأوثان وأقوام الجاهلية المتخلفة.

ورائد المجتهد وغير المجتهد في الإسلام : هو الوصول إلى الطريق الأقوم والأرشد الأهدى إلى الحق والخير والمصلحة، عملا بقوله تعالى : ﴿**إنّ هذا القرْآنَ يَهْدي لِلّتي هِيَ أقْوَمُ**﴾ (الإسراء : 9).

2 ـ مراعاة الحاجات والمصالح :

إن أغلب الحالات التي تقتضي الاجتهاد الحديث هي المعاملات، والله تعالى أراد بإباحة التعامل مراعاة حاجات الناس ومصالحهم، لقوله تعالى : ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾ (الأنبياء : 107) ومقتضى الرحمة تحقيق مصالح الناس، ومما يؤكد مراعاة المصالح أن هذه الشريعة تشتمل على أحكام عامة هي العزيمة، وأحكام خاصة هي الرخصة لمراعاة الظروف والأحوال الاستثنائية والأعذار الطارئة، لتتلاءم الأحكام مع الفطرة وتنسجم مع الأوضاع الطارئة، ومن أمثلة ذلك : إباحة المحظورات عند الضرورات، رحمة بالناس ورفقا بهم، وكي تتلاءم الشريعة مع الإنسان، دون أن يضيق ذرعا بها أو ينفر منها، أو يحاول تجاوزها ومخالفة نظامها، فيقع في الإثم، ويصيبه الضرر، والنبي ﷺ قال ـ فيما رواه ابن ماجة والدارقطني مسندا ومالك مرسلا ـ : لا ضرر ولا ضرار».

وإذا كانت المعاملات مشروعة لرعاية الحوائج والمصالح، فينبغي أن يراعي كل اجتهاد قديم أو حديث الحاجة أو المصلحة، وبما أن الحوائج تتجدد، والمصالح تتغير أو تتطور، فيكون الاجتهاد دائرا مع المصلحة أو الحاجة. فإن لم نراع المصلحة تعطل كثير من مصالح الناس. وجمد التشريع ووقف عن مسايرة الزمن، وفي ذلك ضرر كبير بهم لا يتفق مع قصد التشريع من تحقيق المصالح ودفع المفاسد. وحينئذ لابد من إصدار أحكام اجتهادية جديدة تتلاءم مع مقاصد الشريعة العامة وأهدافها الكبرى، حتى يتحقق خلود الشريعة وصلاحيتها الدائمة[1].

3 ـ تفويت الفرصة على الأخذ بالقوانين الوضعية :

لقد احتلت القوانين الوضعية المستوردة من الغرب محل الشريعة الإسلامية في كثير من نواحي الحياة التشريعية في البلاد العربية والإسلامية، سواء في الإجراءات كقوانين المرافعات والإجراءات المدنية والجنائية، أو في الموضوعات كالقوانين المدنية

---

(1) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 763/2.

والتجارية والجنائية، وذلك لتقديمها مادة جاهزة مفصلة ومبسطة، وللمؤثرات الخارجية، حيث اعتبر العمل بهذه القوانين مظهرا من مظاهر الرقي والتمدن والتحضر.

فإذا قام العلماء بالاجتهاد لتغطية الحاجة إلى كثير من الأحكام العملية التفصيلية لم يعد هناك مسوغ للأخذ بالقوانين المستوردة، وأدى ذلك إلى نمو وخصوبة الفقه الإسلامي وتغطيته كل المتطلبات والأوضاع الناشئة والظروف المعاصرة. لكن ينبغي أن نلاحظ أن تحرك الاجتهاد ونموه في نطاق الشريعة الإسلامية مرهون باستعداد السلطة الحاكمة للأخذ بثمرات الاجتهاد وتطبيقه، وإلا كان حبرا على ورق، ومظهرا ترفيا أو نظريا لا سبيل إلى إنجاح تجربته أو تطويعه للعمل والتطبيق إلا بجعل أحكام الشريعة والفقه الإسلامي هي النافذة المفعول، والمعمول بها في ساحة القضاء، وفي تنظيم التعاقد، والمعاملات الجارية بين الناس.

4 ـ التوفيق بين النص والمصلحة :

إن مجال الاجتهاد القديم والحديث هو المسائل الفقهية العملية الظنية، التي قد يرد بها نصوص ظنية، أما المسائل الأصولية أو المسائل المجمع عليها، أو النصوص القطعية فليست مجالا للاجتهاد، إذ «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص» أي النص القطعي. وإذا وجد شيء من التصادم بين النص الظني والمصلحة الحقيقية، فيؤخذ برأي فقهاء المالكية والحنفية[2] القائلين بتخصيص النص الظني في دلالته أو في ثبوته إذا كانت المصلحة قطعية، ومن جنس المصالح التي أقرتها الشريعة، ويؤدي ذلك إلى تخصيص عام القرآن الظني بالمصلحة، وإلى ترك الأخذ بخبر الآحاد إذا عارض المصلحة القطعية، لأنه إذا تعارض ظني وقطعي، فيقدم القطعي، وهذا الاتجاه في الواقع ليس تجاوزا للنص وتخطيا له، وإنما هو في الواقع تقديم لما دلت عليه النصوص الكثيرة التي تشهد لجنس هذه المصلحة بالاعتبار، والتقديم بالكثرة النصية على ما دل عليه نص واحد هو الأمر المعقول، وتطبيقات هذا المبدأ كثيرة منها :

ـ وجوب تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، كتضمين الصناع ما يتلف بأيديهم.

ـ وجوب دفع أشد الضررين، كتوظيف ضرائب الخراج على الأغنياء إذا خلا بيت المال عما يفي بحاجات الجند.

(2) حسين حامد، **مقاصد الشريعة**، 69/1.

ـ وجوب المحافظة على النفس، كقتل الجماعة بالواحد.

ـ مصادرة أدوات الجريمة، كمصادرة الزعفران المغشوش والتصدق به على الفقراء.

ـ عدم إيجاب الإرضاع على المرأة الشريفة القدر.

ـ قبول شهادة الصبيان في الجراح.

ـ قتل الزنديق المتستر وعدم قبول توبته.

ـ جواز التسعير عند الحاجة

ـ منع احتكار كل ما أضر بالناس حبسه من طعام ولباس وجميع الأشياء.

وكل هذا يدل على الأخذ بالمصلحة الحاجية وإنها تخصص العمومات ومقتضى القواعد والأقيسة العامة.

5 ـ المعاصرة :

إن سلامة الاجتهاد وصواب الفتوى يتوقفان على مدى ملاءمتهما لروح العصر، وتقدير ظروف البيئة والأعراف السائدة، عملا بالقاعدة الشرعية : «تتغير الأحكام بتغير الأزمان»[3]. ولهذا قال علماؤنا في شروط الاجتهاد : إنه لابد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن حال. وقد تتغير الأحكام بسبب تغير أو تطور التنظيمات الإدارية المستحدثة كنظام التسجيل في السجل العقاري الذي أضحى يغني عن التسليم الفعلي، وتحديد العقار بحدوده الأربعة عند بيعه، ولكن ينبغي الانتباه إلى أن الأحكام القابلة للتغيير هي الأحكام المصلحية أو القياسية، أما الأحكام الأساسية أو القطعية كحرمة المحارم ووجوب التراضي في العقود وضمان الضرر اللاحق بالغير، فلا تقبل التغير أو التبدل.

والمعاصرة تتطلب مراعاة الظروف الاضطرارية أو الحاجية، عملا بالقواعد الشرعية. مثل «الضرورات تبيح المحظورات» و«الضرورة تقدر بقدرها» و«الحاجة

(3) رسائل بن عابدين، 125/2.

تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة» والعامة : هي التي يحتاج إليها جميع الناس، والخاصة هي التي يحتاج إليها طائفة معينة من الناس، لا فرد واحد، فحاجات الجماعة مما دون الضرورة توجب التسهيلات الاستثنائية أيضا. ووسائل المعاصرة تتطلب بلوغ العالم رتبة الاجتهاد، واحترام النص القطعي، وتقدير ملاءمة المصلحة لمصالح الشريعة، والاعتماد على مبدإ التوسع في فهم النص القرآني أو النبوي، والعناية بالحديث متنا ودراية وفهما.

وتقتضي المعاصرة نوعين من الاجتهاد : الاجتهاد الانتقائي أو الترجيحي والاجتهاد التجديدي أو الإنشائي، أما الأول : فمعناه اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي، دون تعصب لمذهب أو رأي معين، وأما الثاني : فهو استنباط أحكام جديدة لبعض المسائل. وفي دائرة الانتقاء يؤخذ بأقوال الصحابة والتابعين وأئمة الاجتهاد من السلف غير المذاهب الأربعة[4].

والمعاصرة يراعى فيها التغيرات الاجتماعية والسياسية العالمية، مثل أوضاع المجتمع الدولي الحديث القائم على الإقليمية، وأخلاق الرأسماليين الاحتكارية، وفئة العمال الضعيفة أو العاطلة عن العمل، وكثافة السكان وكثرة المسلمين، وبخاصة في أداء مناسك الحج والرمي والذبائح وضرورة الاستفادة منها، والانفتاح على الثقافة الحديثة والمعارف والعلوم العصرية، وفي طليعتها علوم الطب والكيمياء والفلك، والميل نحو الأخذ بالأيسر والتخفيف في الأحكام، بسبب قلة التدين وضعف الهمة الدينية، وغيبة الوازع الديني، عملا بما قامت عليه الشريعة من مبدأ السماحة واليسر، الذي دل عليه قوله تعالى : ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾ (الحج : 78) وقوله سبحانه : ﴿**يُريد الله بكم اليُسر ولا يُريد بكم العُسر**﴾ (البقرة : 185) وقوله ﷺ ـ فيما رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم والنسائي ـ «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا».

ومع هذا لا يصح لنا الإسراف بإساءة الظن في المسلمين المعاصرين، فإنا نجد بعضهم يعيد ذكرى السلف الصالح وأبطال صدر الإسلام في الجهاد بالنفس والمال، والتضحية وبذل أعلى درجات الفداء، والتبرع بسخاء لإقامة المعاهد العلمية والمساجد والمؤسسات الإسلامية ونشر الدعوة الإسلامية بالكتب والنشرات وإرسال الدعاة في

(4) يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص. 114ـ129.

كل مكان، كما أن من المسلمين المعاصرين من نجد في قلبه حب الإسلام والغيرة على أحكامه، والتزام العقيدة والشريعة كالجبال الراسيات. ولا يصح لمجتهد أن يتصور أن المجتمع الإسلامي مجتمع جاهلي، فهذه الجاهلية محصورة بين فئة خاصة من الناس المستميتين في حب السلطة وإرضاء الجماهير على حساب القيم الدينية والأخلاقية، أولئك الذين تربوا على موائد الغرب وتطبعوا بطباعه وتقاليده، وانسلخوا من جلودهم وانتمائهم لدينهم وأمتهم، أو أولئك الفنانين والفنانات الذين رخص كلُّ شيء عندهم في سبيل جمع المال والشهرة والإصغاء لوساوس الشيطان، أو بعض الفساق العصاة الذين يستبيحون المنكرات، أو بعض المنتمين إلى طوائف أو فرق دينية ورثت التحلل من أحكام الشريعة الأصيلة، وساروا على وفق أهوائهم وشهواتهم، أو أولئك الجهلة بأحكام الإسلام.

وهؤلاء كلهم لا يجتهد المجتهد لهم، وإنما يجتهد لمن كان عنده استعداد لتطبيق الإسلام في العقيدة والشريعة والمنهج أو السلوك، وهم الحريصون على معرفة الحلال والحرام والتزام دائرة كل منهما، وإذا وجدت أطماع دنيوية تكاد تعصف بدين أحد من هؤلاء، كأخذ الربا أو نزوة الشباب، فإنها سحابة صيف سرعان ما تنقشع، ويتبين الحق وضرورة العودة لشرع الله في أقرب وقت.

اتجاهات الاجتهاد

الإسلام في شأنه كله دين الوسطية والاعتدال، لقوله تعالى : ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا**﴾ (البقرة : 143) ووسطية الإسلام شاملة لوسطيته بين الأمم وبين الأديان، وفي الزمان والمكان، بل والموقع الجغرافي، وبين المذاهب الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة، فلا هو بالنظام الرأسمالي ولا بالنظام الاشتراكي، ولا هو بالمذهب المادي أو المذهب الروحاني، وإنما هو الوسط العدل بين الأنظمة.

وكذلك الأمر في الاجتهاد، الاتجاه الوسط المعتدل هو المطلوب، وهو الأخذ بمبدأ الأصالة والمعاصرة معا، الأخذ بالنصوص ورعاية مقاصد الشريعة معا، فلا يترك النص الثابت لمجرد مصلحة موهومة، ولكن كما تقدم يعمل بما دلت عليه مجموعة النصوص على ما دل عليه نص واحد، ويؤخذ بالقواعد الشرعية الكلية مع مراعاة استثناءاتها، لا أن القاعدة نص مكتوب أو قانون ملزم لا يصح تجاوزه، لأن القاعدة

الشرعية مجرد ضابط عام يدخل تحته مجموعة من المسائل الجزئية، وليست القاعدة مطردة، فهناك كثير من القواعد يقيد بعضها بعضا.

واستنباط الحكم من النص لا يقتصر على حرفيته الظاهرة، وإنما يلاحظ المعنى أو المناط أو العلة التي بني الحكم الشرعي عليها، فيؤخذ بمبدأ تعليل النص، لأنه المتفق مع جملة نصوص الشريعة، ولأنه الأقرب للعدل وميزان العقل والفهم الصحيح، فلا يعقل الاقتصار على حرفية النص، وتترك الحالات المشابهة لما نص عليه الشرع، وإلا كان ذلك خللًا وإهداراً لمبدأ المماثلة أو المساواة في الأشياء مع تساويها في المعاني.

وهذا الاتجاه الوسط يرفض الاتجاه المضيق أو الأخذ بمجرد دلالات ظواهر النصوص وحرفيتها، دون تعليلها ولا فهمها، وهذا مرفوض لم يعد أحد يقبله، لا في نطاق الشريعة ولا في نطاق تفسير القانون، مما أدى إلى تجميد المذهب الظاهري الذي لا يجيز الأخذ بالقياس والاستحسان والاستصلاح والرأي كله.

وهذا الاتجاه المعتدل أيضا يرفض بشدة الاتجاه المغالي في التوسع وإهدار دلالات النصوص المحكمة، وتجاوز ضروريات الدين ومبادئ الشريعة وأحكامها المؤكدة، لذا أصبح هذا الاتجاه الذي تزعمه نجم الدين الطوفي (716 هـ) شاذا غير مقبول من أحد، لتقديمه المصلحة على النص إذا تعارضا ولو كان النص قطعيا.

والاتجاه المعتدل يعتبر النص الشرعي هو الأصل، ولكنه يفسر النص تفسيرا بحسب علته أو مناطه، ويأخذ بالرأي المتفق مع أصول الشريعة ومجموعة نصوصها، فيتسع للعمل بالقياس والاستصلاح والاستحسان والعرف ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا والاستصحاب وسد الذرائع أو فتحها، فتسد كل الوسائل المؤدية للممنوع، وتفتح كل الوسائل المؤدية للمصلحة، ويحكم على الأشياء إما بحسب الباعث عليها أو بحسب الغاية المقصودة والهدف المراد تحقيقه.

وينبغي أن يكون الهدف من الاجتهاد الحديث العناية بالأطر الثلاثة التالية، وهي أصول النهضة الحضارية الإسلامية المطلوبة في الوقت الحاضر :

1 ـ الانطلاق من أصول العقيدة الإسلامية وتعميق جذور الإيمان بالله تعالى وبالقرآن الكريم دستورا ومنهاج حياة. فإذا كان لكل نظام عقيدته من الرأسمالية أو الاشتراكية مثلا، فإن النظام الإسلامي يقوم على أساس عقدي جوهري، يدرك معنى

«لا إله إلا الله، والله أكبر» ومعنى ذلك رد الحاكمية لله في الأمور كلها، والتخلي عن الاستكبار والتسلط والظلم، لأن الله تعالى أكبر من كل شيء، وإليه وحده مصير الخلائق، فيحاسب على كل تجاوز أو اعتداء أو بغي أو تسلط بغير حق. ويؤدي ذلك إلى أن الفقه الإسلامي والأنظمة المستمدة منه لا تنفصل عن العقيدة، فإن الفقه والشريعة والعقيدة والعبادة والأخلاق ونظام الحياة كل لا يتجزأ في التصور الإسلامي.

وإن المجتهد أو واضع النظام المستمد من الشريعة الإسلامية يجب عليه أن يزاول العقيدة والمنهج الإسلامي في حياته الخاصة، وأن يعيش في مجتمع إسلامي يمثل الحياة العامة للأمة. وإذا زاول المجتمع العقيدة واتخذ الإسلام منهجا لحياته، وتعايش في إطار المجتمع الإسلامي، استطاع أن يتذوق المشكلات، ويبحث عن حلولها بالحس الإسلامي الصادق.

أما محاولة ترقيع الحياة الغربية عن الإسلام في العقائد والأخلاق والمنهج باجتهاد إسلامي، فيبدو ذلك نشازاً، وقد يكون سريع الفشل والإحباط.

ولم تكن طبيعة الاجتهاد في بواكيرها الأولى في عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الاجتهاد والمذاهب إلا تمازجا واضحا بين العقيدة والعمل في الساحة الإسلامية على أسس واضحة ومنهج لا تعقيد فيه ولا التواء، ولا غموض ولا تعثر. وهذا ما يجب أن يكون في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. والاجتهاد هنا لا يكون في أصل العقيدة وتقريرها فهي معروفة معلومة من الدين بالضرورة، وإنما القصد توجيه الاجتهاد نحو الربط بين العقيدة والعمل، وجعلها أساس الانطلاق نحو البناء والتجديد والعمل والعطاء فتكون العقيدة منطلقا لكل تقدم.

2 ـ الاهتمام ببناء الإنسان المسلم الصادق العقيدة والحس والعمل، المتفاعل مع الحياة بروح وثابة عالية، ليتخلص من التخلف ويبني الحياة الإسلامية بوتيرة عالية شاملة كل الجوانب المعيشية والاجتماعية والصحية والعلمية والتربوية والإعلامية. والإنسان عادة هو حجر الزاوية في كل نهضة وتقدم. ولا يتم ذلك إلا على أساس من العلم والمعرفة الواعية بالقديم والحديث والأوضاع السائدة. أما إنسان المجتمع الحالي فلا نعقد عليه كثيرا من الأمل في إعادة مجد الإسلام، لأنه فاقد في الغالب التربية الإسلامية وتذوق معاني الحياة الإسلامية.

3 ـ العناية بالحياة المتطورة المعاصرة التي لا تعقيد فيها ولا ازدواجية، ولا قصور ولا تخلف، ليتخلص المسلم من الشعور بالنقص أو الانهزام الداخلي أو القصور عن المستوى الذي يجده في الحياة الغربية والنهضة الصناعية الكبرى. ويكون الاجتهاد في هذا الإطار بقصد إذكاء روح الجهاد للقضاء على وطأة التخلف، وذلك بما يتفق مع ظروف الحياة المعاصرة. والجهاد هنا سلمي إيجابي يعتمد على العمل والإتقان والانضباط والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، لتحقيق الكفاية الذاتية، والاعتماد على النفس والثقة بالذات.

وينبغي تركيز الاجتهاد في هذه الأطر الثلاثة : (مجال العقيدة كأساس للعمل، والإنسان باعتباره أداة الإنتاج الأصلية، والحياة باعتبارها ميدان العمل وتشابك العلاقات الاجتماعية والمعاملات) وتوجيه المجتهدين إلى مجالين :

1 ـ **المعاملات المالية** : كالشركات الحديثة والتأمين بأنواعه المختلفة والمصارف (البنوك) وأنشطتها المتنوعة من الودائع والقروض والحساب الجاري وفتح الاعتماد وخطابات الضمان وحسم الكمبيالات، ووظائف النقود الورقية وما يتعلق بها من زكاة ومراباة، والتصرف في الديون، وعقود النقل البري والبحري والجوي، والتصرف في المبيعات قبل قبضها، وأنواع الصرف والسمسرة، وعقود الخدمات كأجور الأطباء والمحامين ونحو ذلك، وبيع العربون ونحو ذلك.

2 ـ **الأعمال الطبية والجراحية** : مثل بنوك الحليب والإجهاض والحمل الاصطناعي وطفل الأنبوب أو (الرحم الظئر) وزراعة الأعضاء والتبرع بها وبيع الدم أو نقله، وتوقيت الوفاة بموت الدماغ أو القلب، والتحكم بنجس الجنين، وبداية الحياة بمجرد التقاء البويضتين (حياة الخلية) أم بالنفخ في الروح، وإعادة العضو المستأصل بحد بعملية جراحية سريعة ونحو ذلك.

وهذان المجالان لون من المسائل الجديدة والقضايا المعاصرة التي يمكن توجيه الاجتهاد الحديث فيها، كما يمكن الاجتهاد في المسائل الفقهية القديمة بتعديلها أو ترجيح بعضها على بعض، سواء دل عليها النص الظني، أو كانت مبنية على أعراف أو مصالح زمنية تغيرت في عصرنا.

الاجتهاد الجماعي :

ينقسم الاجتهاد من حيث صورته التي تقع من المجتهدين إلى نوعين : اجتهاد فردي واجتهاد جماعي.

1 ـ **الاجتهاد الفردي** : هو الذي يصدر عن المجتمع بذاته أو بمفرده، وهو المنهج الغالب في الاجتهاد، كاجتهاد الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب، وهو الذي أقره الرسول ﷺ لمعاذ حين سأله عما يفعل إذا عرض له قضاء. فقال بعد البحث عنه في الكتاب والسنة : «أجتهد رأيي ولا آلو» أي لا أقصر في استفراغ الوسع أو الجهد للوصول إلى الحكم الشرعي المستنبط من الدليل. وهو المشار إليه في الحديث الذي رواه الجماعة إلا الترمذي عن عمرو بن العاص : «إذا حكم الحاكم فاجتهد، فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ فله أجر». وهذا النوع من الاجتهاد أدق في تقديري بحكم التجربة من الاجتهاد الجماعي، لأنه يحرص فيه المجتهد على تتبع المسألة الاجتهادية في مختلف مظانها اللغوية والشرعية، مما لم يتهيأ في الغالب في الدراسة الجماعية أو المجامع الفقهية. ويحسن الجمع بينه وبين الاجتهاد الجماعي.

2 ـ **الاجتهاد الجماعي** : وهو الذي يصدر عن جماعة من المجتهدين وليس من الجميع، فهو أشبه ما يسمى باتفاق الأكثر على حكم مسألة معينة. وهو مشروع بدليل ما روى الطبراني في الأوسط عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : «قلت : يارسول الله، إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره، ولا سنة، كيف تأمرني ؟ قال : «تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقضي فيه برأيك خاصة»[5] وذكره ابن القيم بلفظ : «اجمعوا له العالمين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»[6].

وكان هذا الاجتهاد هو منهج الخلفاء الراشدين، وبخاصة أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وهو المفضل لأنه أقرب إلى الصواب من الاجتهاد الفردي، ويكن الاجتهاد الفردي هو الأساس بما يقوم به المجتهد من تأمل وجمع وتدقيق وتمحيص، ويحسن انضمام الاجتهاد الجماعي إلى الاجتهاد الفردي لمقابلة وجهات النظر، واختيار أنسب

---

(5) **تفسير المنار**، 196/5، ط. ثالثة.

(6) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، 65/1، ط. محيي الدين، قال ابن القيم : وهذا غريب جدا من حديث مالك، وإبراهيم البرقي وسليمان بن بزيع ليسا ممن يحتج بهما.

الآراء وأقربها إلى المصلحة والسداد والظروف المعاصرة. وقد وجدت نماذج مشجعة وطيبة للاجتهاد الجماعي، ممثلا في مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، والمجمع الفقهي بمكة المكرمة، ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة[7]، الذي تعقد دورته الثامنة في بروناي ـ دار السلام في غرة المحرم 1414 هـ الموافق 6/21/ 1993م، والمؤتمرات الفقهية في الرياض سنة 1976، و1978، وندوات الهيئة العالمية لقضايا الزكاة المعاصرة في الكويت، وملتقيات الفكر الإسلامي في الجزائر، ولاسيما الملتقى السابع عشر حول الاجتهاد، ومؤتمرات العلماء في المدينة المنورة أو مكة المكرمة وغيرهما من بلدان العالم العربي أو الإسلامي، وندوة تطبيق الشريعة الإسلامية في ليبيا وبنغازي عام 1970، 1976، وفي الرياض عام 1978 وفي الكويت في 1992/5/11.

تجديد أصول الفقه :

إن موضوع أصول الفقه كما هو معلوم : هو الأدلة الشرعية من حيث إثبات الأحكام بها، والأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة، واستنباط الأحكام من الأدلة يعتمد على أمرين : معرفة الدليل الذي يصح اعتماده بلا استنباط، وطرق دلالة الألفاظ على المعاني. وليست جميع مسائل أصول الفقه متفقا عليها، وإنما بعضها متفق عليه عند الجمهور وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وبعضها مختلف فيه مثل الأدلة السبعة المشهورة، وهي الاستحسان والمصالح المرسلة، والعرف ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا وسد الذرائع والاستصحاب الذي هو آخر مدار الفتوى.

وقواعد دلالات الألفاظ على المعاني والأحكام : منها المتفق عليه، كدلالة اللفظ المحكم على المعنى : وهو الذي دل بصيغته على معناه دلالة واضحة لا يبقى معها احتمال التأويل والتخصيص والنسخ في عهد الرسالة النبوية، كالأحكام الأساسية في الدين، مثل أصول الإيمان والإسلام، وأصول الفضائل والأخلاق، كالعدل والصدق والمساواة والوفاء بالعهد والأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام، وتحريم أضدادها. ومثل دلالة عبارة النص على المعنى المقصود منه، التي تفيد الحكم قطعا إذا تجردت عن العوارض الخارجية عن النص كتخصيص العام.

---

(7) كانت أغلب الدورات في جدة، وانعقدت دورة منها في الأردن ـ عمان، وأخرى في الكويت.

وأغلب هذه القواعد اللفظية اللغوية الأصولية مختلف فيه بين العلماء كالاختلاف في دلالة العام أهي قطعية أم ظنية، والاختلاف في دلالة الأمر على الوجوب، والنهي على التحريم، والاختلاف في العمل بمفهوم المخالفة للفظ المقيد بصفة مثل «أو دما مسفوحا» أو المقيد بالشرط مثل : «وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن» أو المقيد بغاية مثل «ثم أتموا الصيام إلى الليل» والمقيد بالعدد مثل مقادير الحدود والكفارات.

ولا مانع لدى بعض الأصوليين من تجاوز الاجتهاد في الفروع الفقهية والمسائل العملية إلى الاجتهاد في دائرة أصول الفقه نفسها، عملا بمنهج الشاطبي في «**الموافقات**» في محاولة الوصول إلى الأصول القطعية، ومنهج الشوكاني في كتابه «**إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**» ومنهاج ابن تيمية وابن القيم في «**القواعد الشرعية**»، ومنهاج ابن رشد في «**بداية المجتهد**» لمعرفة منشأ الخلاف بين الفقهاء، ومنهاج القرافي في «**الفروق بين الأحكام**»، وكتب القواعد الشرعية مثل «**الأشباه والنظائر**» لابن نجيم، وللسيوطي، وقواعد ابن رجب الحنبلي.

فهذه الخلافات في المسائل الأصولية يمكن إعادة النظر في الاجتهاد فيها، والاجتهاد أيضا في معرفة تصرفات الرسول ﷺ أهي بالإمامة أم بالسياسة التي تحدث عنها القرافي في كتابه «**الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات الراعي والإمام**» والاجتهاد في بيان السنة التشريعية وغير التشريعية، والتحقق من دعاوي الإجماع، والبحث في أجاميع الخلفاء الراشدين وإجماع الحرمين (مكة والمدينة) والمصرين (البصرة والكوفة) وإجماع أهل المدينة وإجماع العترة واتفاق أكثر المجتهدين، وطرق العلم بالإجماع، والاجتهاد في علة القياس وحكمته، وضوابط الاستحسان والاستصلاح والعرف والاستصحاب ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا والذرائع. والاجتهاد في كثير من قواعد الأصول في مباحث (الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه، والحكم الشرعي التكليفي والوضعي).

ويمكن للاجتهاد أن يستنير بطريقة الشاطبي في تبيان القواعد الأصولية وربطها بأصول التشريع ومباني الأحكام العامة، فإنه اعتبر العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها، لا مظنتها، سواء كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، كما قال الشاطبي نفسه، ثم أردف قائلا : وكذلك نقول في قوله عليه

الصلاة والسلام ـ في الحديث المتفق عليه عن أبي بكر ـ «لا يقضي القاضي وهو غضبان» فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة[8].

تعميق الفكر المقاصدي :

لقد كتب الشاطبي رحمه الله كتابه العظيم وهو «**الموافقات**» الذي هو بمثابة فلسفة لعلم أصول الفقه، وخصص الجزء الثاني منه للأحكام عن مقاصد الشريعة لاستخلاص الأصول القطعية، وأبان أن الشريعة في أحكامها تعتمد على مبان معينة أو مقاصد، والمقصد العام للشارع من تشريع الأحكام : هو تحقيق مصالح الناس في هذه الحياة بجلب النفع لهم، ودفع الضرر عنهم، وتتردد مصالحهم بين الضروريات والحاجيات والتحسينات. وذكر الشاطبي في مقدمة كلامه عن المقاصد[9] : أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل، وأثبت بالاستقراء والتتبع للأحكام الشرعية : أن المشرع في تشريعه الأحكام راعى مصالح الناس، فلم يهمل شيئا من هذه المصالح، ولم يشرع حكما إلا لتحقيق مصالح الناس التي هي من جنس هذه المصالح، لقوله تعالى في بيان بعثة الرسل : **﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾** (النساء : 165) وفي بعثة النبي ﷺ : **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلعَالَمِينَ﴾** (الأنبياء : 107) وفي بيان الهدف من إنزال القرآن الكريم : **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ، وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ، وَهُدىً وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾** (يونس : 57).

ومقاصد الشريعة : هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها. ومعرفتها أمر ضروري على الدوام، ولكل الناس، للمجتهد عند استنباط الأحكام الشرعية، وفهم النصوص، ولغير المجتهد للتعرف على أسرار التشريع[10].

ولست بحاجة إلى بيان أنواع المقاصد من ضروريات وحاجيات وتحسينات ومكملاتها التي أبانها الشاطبي[11]، والتي تناقلها العلماء، فأضحت معروفة مشهورة،

---

(8) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، 265/1.

(9) **الموافقات**، 6/2.

(10) **أصول الفقه الإسلامي**، للباحث 1017/2.

(11) انظر **الموافقات**، 8/2 ـ 12.

لأن الغاية هنا تعميق بحث هذه المقاصد، وذلك يتصور بكثرة تحليل ودراسة هذه المقاصد، على النحو الذي كتبه مثلا الشيخ الجليل الطاهر بن عاشور في كتابه : «**مقاصد الشريعة الإسلامية**» والأستاذ الكبير علال الفاسي في كتابه : «**مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**» والأستاذ الدكتور حسين حامد في كتابه : «**مقاصد الشريعة وطرق الاجتهاد في الفقه المالكي**» والأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان في كتابه : «**ضوابط المصلحة**».

ويمكن تعميق الفكر المقاصدي في إطارين أساسيين هما :

أولا _ إن المراد بالمصالح : هي التي اعتبرها الشرع مناطا للأحكام، لا من جهة إدراك المكلف وتقديره، فتكون المصلحة المعتبرة شرعا هي الثابتة بالنص، أو المشابهة لتلك المصلحة، أو المقاربة لما ثبت به. ولا عبرة بعدئذ بالأحكام والتخيلات أو المقترحات بمحض العقل البشري، فليس منها شيء صالح لأن يعد مقصدا شرعيا.

أما الأوهام : فهي المعاني التي يخترعها الإنسان من نفسه، من دون أن يكون لها أثر محقق في الواقع الخارجي، كتوهم وجود معنى في الميت يوجب الخوف منه أو النفور عنه عند الخلوة.

وأما التخيلات : فهي المعاني التي يتخيلها الناس ويتصورونها بصور المحسوسات كتصور الأشباح والأشخاص مثل الأشجار ونحوها، وهذه الأوهام والتخيلات لا تصلح أن تكون مقاصد شرعية، مثل إبطال أحكام التبني التي كانت في الجاهلية وفي صدر الإسلام، لكونه أمرا وهميا، وكالحكم بعدم إفطار الصائم إذا اغتاب أحدا، بتوهم أنه قد أكل لحم أخيه، وتوهم عدم جواز الركوب على الناقة في الحج، ففي «**الموطإ**» للإمام مالك رحمه الله : «أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يسوق بدنة، فقال له : اركبها، فقال : يا رسول الله، إنها بدنة، فقال : اركبها ويلك».

وأما المقترحات : فهي التي يدعي صاحبها وجود مصلحة في بعض الأنظمة، بمحض العقل، من غير توافق أو تخالف مع أحكام الشريعة، مثل حماس بعض العلماء ورجال القانون المعاصر للأفكار الاشتراكية في مصر وليبيا مثلا في الخمسينات والستينات، والسبعينات، ثم ثبت فشلها وإفلاس مؤسساتها. وذلك قبل أن يسقط النظام الشيوعي بكامله في الاتحاد السوفييتي في عام 1989. ثم إن مصلحة الجماعة هي الأساس في التشريع الإسلامي، وليست مصلحة الفرد أو أفراد

معينين، وقد صرح العلماء سابقاً بأن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة عند تعارض المصلحتين، لأن نفع الجماعة مقدم على نفع الفرد، ولهذا شرع القصاص من القاتل للحفاظ على حياة الجماعة، ووجب قتل الجماعة بالواحد، منعا من جرائم القتل الصادرة عن اتفاق أو تواطؤ أو مشاركة، وشرعت بقية الحدود الشرعية ــ وإن آلمت بعض الناس وهم المرتكبون لها ــ ليأمن الناس على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم.

ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ويختار أخف الضررين، ويرتكب أهون الشرين.

ويحسن الاستفادة مما بادر إليه مجتهدو الصحابة رضوان الله عليهم في استنباط أحكام لمطلق المصلحة، دون أن يكون لها شاهد معين بالاعتبار، مثل كتابة المصحف، وترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وسك النقود، واتخاذ السجون في عهد عمر رضي الله عنه، وتوسعة المسجد الحرام في عهد عثمان رضي الله عنه، وأمره بالآذان الأول يوم الجمعة في السوق قبل دخول الوقت، لمصلحة تنبيه الناس ومبادرتهم للسعي إلى أداء صلاة الجمعة.

ويمكن التوسع بالأخذ بالمصالح على منهج من اكتفى ألا تعارض المصلحة نصا قطعيا، أو محكما أو قاعدة أساسية متيقنة. وإلا كانت المصلحة مهدرة ملغاة، لأن الغلو في اعتبار المصلحة خروج أيضا عن هدي الشرع.

ومن المصالح الملغاة : مصلحة إباحة الربا أو فوائد البنوك، بحجة أن المصارف أصبحت ضرورة اقتصادية، وأن الدولة لا يمكنها الاستغناء عنها، وأن الفوائد عصب البنوك، أو أنها أرباح تشغيل الأموال، كما تورط بذلك بعض المفتين المعاصرين، وبعض العلماء المشهورين بحجة أن الربا الحرام هو القائم على الاستغلال، والبنك وسيط بين المقرض والمقترض، وليس هناك استغلال من الدائن لحاجة محتاج أو مضطر، لأن أغلب القروض إنتاجية، لا استهلاكية، وهذا كله لون من العبث والتحريف، أو التخريف، وطمس الحقائق، ومصادمة النص القرآني : ﴿**وحرم الربا**﴾ (البقرة: 275) وما بعد ذلك من الآيات ﴿**وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين**﴾ ﴿**وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظْلمون ولا تُظْلَمون**﴾ (البقرة : 278ـ279).

ضوابط أو شروط تعميق الفكر المقاصدي :

لاشك بأن اعتماد المقاصد أو المصالح والمفاسد مناطاً للحكم الشرعي يؤدي

إلى التوسع الملحوظ في نطاق الاجتهاد المعاصر. واشترط العلماء لاعتبار المقاصد[12]:

أن يكون المقصد ثابتا ظاهرا منضبطا مطردا: والمراد بالثبوت : أن تكون تلك المعاني مجزوما بتحقيقها أو مظنونا ظنا قريبا من الجزم. والمراد بالظهور : الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، مثل حفظ النسب الذي هو المقصود من تشريع الزواج، فهو معنى ظاهر، لا يلتبس بشبيه له، وهو الذي يحصل بالمخادنة، أو إلصاق المرأة حملها برجل معين ممن ضاجعوها. والمراد بالانضباط : أن يكون للمعنى قدر أوحد غير مشكوك فيه، بحيث لا يتجاوزه ولا يقتصر عنه، مثل حفظ العقل الذي هو المقصد من تحريم الخمر، ومشروعية الحد بسبب الإسكار، الذي يخرج به العاقل عن تصرفات العقلاء. والمقصود بالاطراد : ألا يكون المعنى مختلفا باختلاف الأزمان والأماكن، مثل وصف الإسلام، والقدرة على الإنفاق في اشتراط الكفاءة في الزواج لدى المالكية.

فإذا تحققت المعاني بهذه الشروط حصل اليقين بأنها مقاصد شرعية، ولا عبرة بعدئذ بالأوهام، والتخيلات، كما تقدم، فليس منها شيء صالح لأن يعدّ مقصدا شرعيا. ولا عبرة أيضا بالمصلحة الشخصية لتحقيق لذة أو هدف طارئ خاص يضر بالآخرين، لأن المصالح الشخصية من شأنها التعارض والتصادم، فلا يجوز مراعاتها في الاجتهاد أو الأحكام العامة.

المذاهب الفقهية واختلاف الفقهاء

المذاهب الفقهية بمثابة مدارس فكرية في فهم النصوص واستنباط الأحكام الشرعية منها، وهي في الواقع ثروة خصبة لا نكاد نجد نظيراً لها في العالم، والاختلاف في الفهم والتطبيق ظاهرة قائمة في كل الأنظمة والقوانين، ولقد اختلف شراح القانون كثيرا، وتعددت مدارسهم في تفسير النص وأشهرها ثلاث : مدرسة التزام النص، أو المدرسة التقليدية أو الشرح على المتون التي تقدس النصوص. والمدرسة الاجتماعية أو التاريخية التي تبحث عن نية المشرع الحقيقية أو المفروضة وقت وضع النصوص، والمدرسة العلمية أو مدرسة البحث العلمي الحر أو مدرسة جني التي ترجع إلى جوهر القانون بحقائقه المختلفة. بمعنى أنها تبحث عن الإرادة الحقيقية للمشرع،

---

(12) **أصول الفقه الإسلامي**، للباحث، 1019/2.

كالمدرسة التقليدية، وتخالفها فيما يتعلق بالنية المفترضة، فلا ترجع إليها، ويجب على المفسر أن يتلمس حله في خارج نطاق القانون عن طريق المصادر الرسمية الأخرى، وعلى الأخص العرف، فإن عجز عن تعرف الحكم القانوني، وجب أن يلجأ إلى طريق البحث العلمي الحر، أي الرجوع إلى جوهر القانون بحقائقه المختلفة[13].

وهكذا نجد فقهاءنا أمام النصوص الشرعية بين مضيق ومتوسط وموسع، وكل مذهب لا يخلو في بعض جوانبه من تضييق أحيانا على الناس، وتوسعه من جانب آخر، فالشافعي شدد في مسائل الطهارات مثلا، والحنفية والمالكية يوسعون فيها، والجمهور (أغلب المذاهب) يضيقون في مبدأ سلطان الإرادة أي اقتراح عقود جديدة أو اشتراط شروط اتفاقية في العقد، والحنابلة وبخاصة ابن تيمية وابن القيم يوسعون في هذا المبدأ، فيرون أن الأصل في العقود والشروط الإباحة، ولا يمنعون إلا ما كان منافيا لمقتضى العقد أو للشرع نفسه. وهذا الاتجاه أقرب إلى الاتجاه القانوني الوضعي في مبدأ سلطان الإرادة.

وتَجْمَع المذاهب مدرستان : مدرسة الحديث وزعيمها الإمام مالك في الحجاز أو المدينة، ومدرسة الرأي وزعيمها الإمام أبو حنيفة في الكوفة أو العراق، وهذا بحسب الغالب على كل اتجاه، فإن كل مدرسة تأخذ في الواقع بالحديث والرأي الموافق لأصول الشرع معا.

وأصحاب المذاهب معذورون في الخلاف، فهناك أسباب كثيرة أدت إلى اختلافهم، منها أسباب لغوية كوجود اللفظ المشترك، ومنها أسباب أصولية ترجع إلى قواعد الأصول مثل الاختلاف في لفظ الأمر أهو للوجوب أم للندب، وهل النهي للتحريم أو الكراهة ؟ ومنها اختلافات في القواعد الفقهية، مثل رد الحنفية حديث الشاة المصرَّاة (التي حبست عن الحلب مدة ثلاثة أيام فانتفخ ضرعها ثم عرضت على البيع) لأنه يخالف قاعدة الضمان : المثل في المثليات والقيمة في القيميات، ومنها اختلاف يرجع لثبوت النص نفسه، كأحاديث الآحاد، فقد يثبت الحديث ويصح لدى إمام، ولا يصح عند إمام آخر، ومنها اختلاف في الأخذ بمصادر الاستدلال التبعية وهي الاستحسان والاستصلاح وشرع من قبلنا والعرف وسد الذرائع ومذهب الصحابي والاستصحاب.

(13) **محاضرات في نظرية القانون**، للدكتور استاذنا محمد علي إمام، ص 390 وما بعدها، ف 180.

وهذا يدلنا على أن الاختلاف بين الفقهاء ضرورة، وظاهرة صحية، يدل على توافر الحرية الفكرية التي حض عليها الإسلام، ويعد أيضا رافدا من روافد خلود الشريعة وصلاحيتها الدائمة للتطبيق، وقد أبان الشاطبي أن الشريعة ترجع في كل حكم إلى قول واحد، مهما كثر الخلاف بين المجتهدين في إدراك مقصد الشارع في حكم من الأحكام، فالمجتهدون متفقون في الحقيقة لا مختلفون، لأنهم مجمعون على طلب قصد الشارع، وكل منهم حاول أن يتحرى هذا القصد، ولكن لأن الأنظار تختلف، وقع الاختلاف بينهم، وهذا الاختلاف حق، وغير منكر ولا محظور في الشريعة[14].

وعلى المجتهد أن يعرف مواضع الإجماع، أي التي أجمع عليها الفقهاء المجتهدون كأصول الفرائض وأصول المواريث ومحارم النساء، ويعرف مواضع الاختلاف أيضا ليتدرب على فهم النصوص واستخراج الأحكام ووجهات نظر المجتهدين، ويوازن بين الآراء المختلفة، ويدرك الراجح منها والمرجوح، فتتكون له ملكة فقهية بذلك قادرة على الترجيح والاستفادة من آراء الآخرين. وأبان الشاطبي أن ليس للمقلد أن يتخير من أقوال المجتهدين بالتشهي، بل بالترجيح[15]. وأشار أيضا إلى أن المجتهد لا يبلغ رتبة الاجتهاد إلا إذا عرف مواضع الاختلاف، ليتبين له الحق في كل نازلة تعرض له، قال قتادة : من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفُه الفقهَ[16].

يتبين من هذا أن وجود المذاهب واختلاف المجتهدين ليس ضارا، بل فيه مصلحة، وهو رحمة حتى تردد في بعض الآثار «اختلاف أمتي رحمة»[17]. وهذا الاختلاف مقصور على المسائل الفرعية الفقهية، ولا خلاف في العقائد والأصول وأركان الإسلام والإيمان، وظاهرة المصلحة في الاختلاف واضحة في أن ذلك دليل على ثراء الفكر أو الفقه الإسلامي وعلى أن الناس المقلدين لآراء المجتهدين لا حرج عليهم في تقليد أي مذهب، وإن كان الأسلم في الجملة اتباع مذهب واحد، لأن الوحي قد انقطع، ولا سبيل إلى معرفة الحق أو الصواب من بين الآراء المذهبية، ولا سيما وقد تميز المجتهد بإخلاص منقطع النظير في الوصول إلى الحق والصواب، ولم يكن

(14) **الموافقات**، 9/1، 124/4.

(15) **المرجع السابق**، 132/4 وما بعدها.

(16) **المرجع نفسه**، 160/4 وما بعدها.

(17) أخرجه نصر المقدسي في الحجة والبيهقي بغير سند، وأورده الحليمي والقاضي حسين وإمام الحرمين (الجويني) وغيرهم، ولعله خرج في كتب لم تصل إلينا.

اختلافهم لهوى في النفس أو بقصد الشهرة والسمعة، وإنما التماس رضوان الله في البحث عن الحقيقة بقدر الإمكان.

وأما الاختلاف المذموم الذي حذر منه القرآن فهو في الأصول الدينية المطلوب فيها القطع لا الظن، وفي وحدة الأمة وتوحيد السياسة، والوقوف أمام العدو وقفة الرجل الواحد، وهذا واضح في نص الآية الكريمة : ﴿وَلا تكونوا كالذين تفرَّقوا وَٱختلفوا مِن بعدِ ما جاءَهم البيِّنات، وَأولئك لهمْ عذابٌ عَظِيم﴾ (آل عمران: 105)، وهي واردة بعد الأمر بالاعتصام بالقرآن أو الإسلام في قوله تعالى : ﴿واعْتَصِمُوا بِحبلِ ٱللهِ جَميعاً ولا تَفَرَّقُوا...﴾ (آل عمران: 103)، كما افترقت اليهود والنصارى في أديانهم. أما الاختلاف في الفروع فليس مذموما بدليل اختلاف الصحابة في الاجتهاد في أحكام الحوادث، وهم مع ذلك متحابون متآلفون[18].

والآراء الاجتهادية ليست ملزمة لغير أصحابها، فهي إذن محل فائدة، ويستفاد منها في الفتوى والبحث والتقنين المستمد من الفقه الإسلامي، وأصبح الاجتهاد الانتقائي أو الترجيحي من مجموع المذاهب الإسلامية والاجتهادات الفقهية، مشهورة أو مغمورة، للصحابة أو لغيرهم، السنة والشيعة، أصبح ذلك هو الظاهرة الشائعة في القوانين المستمدة من الشريعة أو الفقه، سواء في القانون المدني أو الجنائي أو الأحوال الشخصية، حتى بالنسبة لجمعية المجلة التي يغلب فيها الأخذ بالمذهب الحنفي، فإنهم بحثوا عن مذهب ابن شبرمة في اعتبار الشروط مطلقا في العقود، ولكنهم لم يأخذوا به لأن الحنفية يصححون كل شرط جرى به العرف. ثم استفادوا من مختلف المذاهب في تقنين أحكام الأحوال الشخصية أواخر العهد العثماني. وأخذوا من المذهب المالكي حكم التفريق الإجباري القضائي بين الزوجين عن طريق التحكيم المنصوص عليه في القرآن الكريم عند اختلافهما. وأخذوا أيضا من المذهب المالكي إطلاق حرية الزواج لزوجة المفقود بعد أربع سنين من فقدانه.

وأخذت مصر في القانون (25) حكم إلغاء تعليق الطلاق بالشرط في معظم حالاته، من آراء المذاهب الأخرى غير الأربعة، وعملوا برأي ابن تيمية في اعتبار الطلاق المتكرر الثلاث أو الثنتين بلفظ واحد طلقة واحدة. للتخلص من مآسي الطلاق المعلق والطلاق الثلاث. وأخذ قانون الوصية الواجبة في مصر وسوريا من مجموعة آراء واجتهادات جديدة ليست من المذاهب الأربعة.

---

(18) تفسير القرطبي، 159/4.

والخلاصة : لم تكن المذاهب واختلاف الفقهاء سببا في تفريق الأمة، ولا حاجزا يمنع التجديد والاجتهاد، وإنما كانت على العكس حقلا غنيا بالآراء الفقهية التي يمكن اعتمادها إذا أراد المجتهد أو المجتهدون معرفة حكم مسألة أو مسائل جديدة. أما غير المجتهدين، سواء العامي الصرف أو العالم باختصاص آخر غير فن استنباط الأحكام الشرعية، فلا يستغنون عن تقليد أحد المذاهب، وهم في حل من هذا التقليد، لقوله تعالى : ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ (الأنبياء : 7).

خاتمة

الاجتهاد فرض في الشريعة، وهو حياة التشريع، وهو ضرورة متجددة في كل زمان ومكان، بسبب التطورات واختلاف البيئات والأعراف، ولا غنى عنه لكل تشريع يراد له الدوام، ويقصد به في شريعتنا الحفاظ على هيمنة الشريعة على أحداث الحياة، وبقاؤها حية خالدة على مر الزمان، حتى لا يتفلت أحد من أحكام الشريعة، إذ ما من نازلة إلا وللإسلام حكم فيها بالحل أو بالحرمة، كما قال الإمام الشافعي رحمه الله.

ولا شك بأن الاجتهاد والتجديد أمر منطقي تستدعيه الحاجات وتجدد المصالح عبر الزمن، وحينئذ يكون الاجتهاد حاجزا مانعا من استيراد الحلول والأنظمة والقوانين من غير المسلمين، ولكن الأرضية أو النظام العام هي التي تدفع إلى الاجتهاد ونموه وتنشيطه، أما مادام العمل بغير الإسلام وفقهه، فإن الاجتهاد يكون عديم الجدوى : لأن التطبيق غير باعث على العمل، وأهم دافع للاجتهاد. وحينئذ تبذل محاولات ناجحة للتوفيق بين النصوص الظنية والمصالح المتجددة، ويكون الاجتهاد ملازما للمعاصرة، محافظا على الأصالة.

واتجاه الاجتهاد المتوسط أو المعتدل بين التفريط والإفراط أو التضييق والتوسع أو المغالاة هو المعقول والمطلوب شرعا، وينبغي المبادرة إلى الاجتهاد في مجالات المال والاقتصاد، وفي الأعمال الطبية والجراحية، ويلتزم التركيز في الاجتهاد المعاصر على أصول النهضة الحضارية الإسلامية من الانطلاق من عقيدة التوحيد والقيم الروحية، ودفع الإنسان نحو العمل، والاهتمام بوقائع الحياة وتقلباتها وما تعج به من عقود ومعاملات كثيرة لا يستغنى عنها، ولا بد من إخضاعها لنظام الشريعة حلا أو حرمة.

والاجتهاد الجماعي في ظروفنا المعاصرة أدعى للقبول وأقرب إلى الصواب، ويتمثل في المجامع الفقهية والمؤتمرات العلمية، على أن يكون المرشح لها عالما بحق، متنورا واسع الأفق، غيورا على دينه ومصلحة أمته. أما الممثل الرسمي الذي يختار على غير ضوابط شرعية ولا تتوافر فيه مؤهلات الاجتهاد أو الملكة الاجتهادية فوجوده في المجامع لا مسوغ له.

والاجتهاد شامل، يشمل الحوادث الجديدة، ويتناول الحديث بل والقديم مما نجده في فقه المذاهب، ويمتد إلى النصوص الظنية، بل وإلى دائرة أصول الفقه في المسائل المختلف فيها بين الأصوليين.

وربما يكون الاجتهاد أوسع وأشمل وأكثر معاصرة إذا اعتمدنا على مبدإ تعميق الفكر المقاصدي، والعناية بتطبيقات مقاصد الشريعة التي كان للعلامة الشاطبي رحمه الله فضل الكلام العميق والسديد فيها. وإذا كانت العلة في الجملة كما يقول الشاطبي هي المصلحة أو المفسدة نفسها، لا العلة بالمعنى القياسي الضيق، اتسع ميدان الاجتهاد وكان أكثر حركة وفاعلية.

والمذاهب الفقهية نعمة وثروة خصبة يؤخذ منها ويترك بحسب الأنسب لمصالح كل زمان، والخلافات الفقهية ضرورة وظاهرة صحية تعبر عن حرية الفكر الإسلامي، وتعبر عن دور المجتهدين البارز في تأصيل حياة المسلمين وجعلها منسجمة مع أحكام الشريعة، ويستفاد من هذه الخلافات في الموازنة بينها وإدراك وجهات نظر أصحابها، والترجيح المناسب فيها الملائم للتطورات وتقدم الحياة، دون غفلة عن النصوص الشرعية، أو التخلص منها بحجة التجديد، فذلك قتل أو إجهاض للشريعة وتجاوز لأحكامها لا يقبل به مسلم صادق الإسلام والإيمان، علما بأن الاجتهادات السابقة ليست حجة ملزمة لغير أصحابها، غير أن باب الاجتهاد لا يصح أن يتصدى له إلا من كان عالما متضلعا، فقيه النفس، خبيرا بمصادر الاجتهاد، عارفا بمواضع الإجماع والاختلاف، مطلعا على الأعراف والبيئة وواقع المعاملات وأوضاع الناس وأفكارهم ومشكلاتهم، وتأثراتهم بتيارات غريبة عن الفقه الإسلامي وشريعة الله تعالى.

وإذا بادرنا إلى الاجتهاد على النحو الذي رسمتُه، كنا قائمين بواجبنا الشرعي، إيجابيين غير منهزمين ولا هاربين من مواجهة الحقائق، والله يهدي للحق وإلى صراط مستقيم.



الإجماع وموقعه في الاجتهاد المعاصر

فاروق حمادة
كلية الآداب ـ الرباط

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحابته ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين، أما بعد :

فيقول الله تبارك وتعالى : ﴿**فلولا نفرَ مِنْ كُلِّ فِرقةٍ منهُم طائفةٌ لِيتفقّهوا في الدِّين، ولِيُنذِروا قَوْمَهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يَحذَرون**﴾ (التوبة: 122).

هذه الآية أصل في وجوب طلب العلم ووجوب التفقه في الكتاب والسنة. فقد بين الله تعالى فيها أن الجهاد ليس فرضا على الأعيان، بل هو على الكفاية. إذ لو نفر جميع المسلمين لضاع من وراءهم من العيال، وهلك المال، فأوجب الخروج على فريق منهم، وليقم فريق آخر، يتفقهون في الدين، حتى إذا ما عاد النافرون أعلمهم المقيمون ما تعلموه من أحكام الشرع الحنيف، وما تجدد نزوله على النبي ﷺ.

ومن هذه الآية وأمثالها من الآيات القرآنية الكريمة ومن الأحاديث النبوية الشريفة، قرر علماء الإسلام عبر العصور، أنه فرض على كل جماعة مجتمعة في قرية أو مدينة، أو دسكرة أو غيرها، أن ينتدب منهم لطلب جميع أحكام الدين، ولتعلم القرآن كله، ولكتابة ما صح عن رسول الله ﷺ من الحديث وضبطه، وضبط ما أجمع المسلمون عليه، وما اختلفوا فيه من يقوم بتعليمهم وتفقيههم في القرآن، والحديث والإجماع[1] كل هذا لتستمر الشريعة غضة طرية مضبوطة الأسس محفوظة الأصول، راسخة البنيان، وليؤوب الناس إلى حكمها في كل حين وآن.

(1) انظر **الإحكام في أصول الأحكام** لابن حزم، 121/5.

وإن هذا العلم الذي تشد فيه الرحال، ويتنافس في تحصيله الفحول من الرجال، ويبذلون في سبيله غالي المهج ونفيس الأموال، لا يحل لكل أحد أن يقول فيه، كما لا يسمع قول كل قائل فيه إلا إذا بلغ مبلغا مرضيا، وارتقى فيه مكانا عليا، بيّن درجات هذا المرتقى الرفيع الناصحون من هذه الأمة، الذامون عن مقدساتها المهمة الدافعون عنها كل مدلهمة وملمة بدءا من طالب العلم، وانتهاء بالأئمة المجتهدين، الوارثين لمقام النبيين، المبلغين للأحكام الشرعية للعالمين، وقد حددوا أوصافهم، وبينوا خصالهم فمن مستقل من الشروط ومن مستكثر، ومضمون كلامهم محل اتفاق بالجملة ويزيد بعضهم على بعض، فمن أوصافهم العلم بكتاب الله تعالى، في ظاهره ونصه، وعامه وخاصه ومجمله ومبيّنه، وناسخه ومنسوخه، ومحكمه، ومتشابهه... إلخ. وكذلك سنة رسول الله ﷺ في صحيحها وسقيمها وعامها وخاصها وناسخها ومنسوخها... كالقرآن العظيم.

وأن يعرف الإجماع، والاختلاف في مذاهب العلماء المتقدمين، والسلف الماضين، وأن يعرف القياس وشرائطه فإنه مناط الاجتهاد، وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه. وأن يعرف علم العربية، لغة، ونحوا، وتصريفا بالقدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حد يميز به الظاهر والمجمل والمبين، والحقيقة والمجاز، والعام والخاص، وكلما زاد من التمكن في معرفتها كان أكثر في إصابة الحق توفيقا وتسديدا ؛ وهذا الذي تقدم يسمى أصول الفقه، وزاد الإمام الغزالي وتبعه الشاطبي أن يكون ممارسا للفقه وله من الدربة والمكنة ما يكسبه قوة الفهم المعرفة مراد الشارع، عارفا بمقاصد الشريعة وغاياتها وأن يكون عدلا في دينه، مستقيما في سلوكه، صلبا في رأيه، فمن كان بهذه الخصال، فقد استحق التقدير والإجلال، وغدا قوله مسموعا وعمله متبوعا.

واتفاق هذا الصنف من الناس في عصر من العصور على أمر من أمور الشريعة وحكمهم في قضية من قضاياها، بل وتفسيرهم لآية أو حديث حجة قطعية لا تنقض ودليل لا يرفض من الأدلة المجمع عليها المتلقاة بالقبول مع كتاب الله العزيز وأحاديث الرسول ﷺ.

فأدلة الشريعة المجمع عليها عند أهل الحق أربعة : الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وبدّع داوود بن علي الظاهري لإنكاره القياس.

وأما الإجماع فهو كما يقول أبو محمد بن حزم : «ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام. ونعني بقولنا العلماء من حفظ عنه الفتيا من الصحابة والتابعين وتابعيهم من علماء الأمصار، وأئمة أهل الحديث ومن تبعهم رضي الله عنهم أجمعين»[2]. أو كما يقول السبكي : «هو اتفاق أهل الحل والعقد ـ أي المجتهدين من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور»[3]. ويدخل فيه الأمور الشرعية، كحرمة القتل، ووجوب الصلوات الخمس ؛ واللغوية، ككون الفاء للتعقيب ؛ والعقلية، كحدوث العالم. ولم ينكر حجية الإجماع إلا إبراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة 221 هـ، وقد كان مغموصا عليه في الدين، متهما بسلوك مسالك الزنادقة والملحدين، فحري أن لا يعد في زمرة هؤلاء البررة الأخيار الوارثين، ولكن الأمانة العلمية اقتضت ذكر قوله، والتنصيص على سوء فعله، كما اشترط الشيعة وجود المعصوم، أو الالتفاف حول آل البيت.

قال الخطيب البغدادي : «إجماع أهل الاجتهاد في كل عصر حجة من حجج الشرع ودليل من أدلة الأحكام، مقطوع على مغيبه»[4]. بل إن الإمام الكبير محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة 310 هـ وأبا بكر الرازي، وأبا الحسين الخياط، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه يرون انعقاد الإجماع مع مخالفة العدد القليل وقال : «ويعتبر في صحة الإجماع كل من كان من أهل الاجتهاد سواء كان مدرسا مشهورا أو خاملا مستورا، ولا فرق أن يكون المجتهد من أهل عصرهم، أو لحق بهم من أهل العصر الذي بعدهم، وصار من أهل الاجتهاد، كالتابعي إذا أدرك الصحابة في وقت حدوث الحادثة وهو من أهل الاجتهاد»[5].

وإن هذا الاتفاق الحاصل على حكم شرعي أساسا من هؤلاء المتجردين لخدمة الحق لا يكون من فراغ، ولا يكون وقعه كوقع غيره، بل له مكانة عظمى، ومحل ركين في أمور الدنيا وأمور الدين.

يقول أبو العباس بن تيمية : «وإن كل ما أجمعوا عليه فلابد أن يكون فيه نص عن الرسول ﷺ فكل مسألة يقطع فيها بالإجماع، وبانتفاء المنازع من المؤمنين،

---

(2) نفسه.

(3) الإبهاج، للسبكي، 349/2.

(4) الفقيه والمتفقه، 154/1.

(5) الفقيه والمتفقه، 170/1.

فإنها مما بين الله فيه الهدى، ومخالف مثل هذا الإجماع يكفر، كما يخالف النص البين»[6].

ويقول في موضع آخر : «والتحقيق أن الإجماع المعلوم يكفر مخالفه، كما يكفر مخالف النص بتركه، لكن هذا لا يكون إلا فيما علم بثبوت النص به... إلى أن يقول : فالإجماع مع النص دليلان كالكتاب والسنة»[7].

وإذا كان الإجماع بهذا الموقع العظيم في الدين اعتقادا وعملا، فإن علماء الأصول قد أفاضوا في مباحثه والتدليل على حجيته، وجعلوا مخالفه متبعا غير سبيل المؤمنين استنادا إلى قوله تعالى : **﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبيَّن لَه الْهُدَى ويتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُـؤمنينَ نُوَلِّهِ مَا تَولَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ، وَسَاءَتْ مَصيـرا﴾** (النساء:115). ورصدوا مواقف أئمة المسلمين منه عبر العصور بدءا من أيام الصحابة رضوان الله عليهم. فقد جاء عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال : «اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا تباع أمهات الأولاد، والآن فقد رأيت بيعهن. فقال له عبيدة السلماني : رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك»[8].

وجاء عن عبد الله بن مسعود : «إذا سئل أحدكم فلينظر في كتاب الله، فإن لم يجد ففي سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يجد فلينظر فيما اجتمع عليه المسلمون وإلا فليجتهد»[9].

ووجدنا علماء الأصول قد اتفقوا على أن من شروط المجتهد، بل وعند كثير منهم والمفتي أن يكون عارفا بمعاقد الإجماع بصيرا بمواقع الاختلاف، وما ذلك إلا تعظيما لموقع هذا الدليل، وزجرا لمن يخالفه أو يفتي ويحكم بغير هذا الإجماع.

وكذلك ألزموه بمعرفة اختلاف العلماء حتى لا يدعي الإجماع فيم الاختلاف فيه معروف مذكور، وليردع من يدعيه ويرده عن غيه.

---

(6) **الفتاوي**، 38/7.
(7) **الفتاوي**، 270/19.
(8) **الإحكام**، للآمدي، 219/1.
(9) **موسوعة الإجماع**، لسعدي أبو جيب، 2/1.

فعن سعيد بن جبير قال : أعلم الناس، أعلمهم بالإجماع والاختلاف[10].

وعن قتادة قال : من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه. وعن عطاء قال : لا ينبغي لأحد أن يفتي حتى يكون عالما باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك، رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه[11] ومثل هذا عن غير واحد من السلف الصالح كسعيد بن أبي عروبة وأيوب السختياني، وابن عيينة، ومالك والشافعي، ويحي بن سلام وغيرهم، ولهذا فقد أحكم العلماء هذا الباب منذ القرون الأولى وكتبوا في الإجماع والاختلاف وتداولوا مسائله في حلقات الدرس ومجامع المناظرة. ومن طريف ما يذكر في هذا ما سطره أبو محمد بن حزم الأندلسي في كتابه **«الإحكام»**، فقال : حمل كتاب **«الأوسط»** لابن المنذر، إلى أحمد بن الليث الأنسري، وإلى القاضي أبي بكر يحي بن عبد الرحمن بن واقد، فلما طالعاه قالا : هذا كتاب من لم يكن في بيته لم يشم رائحة العلم، قال : وزادني ابن واقد : ونحن ليس في بيوتنا، فلم نشم رائحة العلم[12].

وفي الإجماعات غير كتاب، وفي الاختلاف مصنفات كثيرة جدا في هذا الباب نثرت من قضايا الإجماع واتفاق العلماء وما هو بالجمع والتصنيف، والضم والتأليف حري وجدير بل هو عمل جليل منيف، فالإمام مالك رحمه الله في كتابه **«الموطأ»** وهو من أقدم ما وصل، اهتبل بهذا الأمر، وأكد عليه، وأكثر من ذكر الإجماع وقول أولي الأمر المجتمع عليه عندنا، وهذا أمر لا خلاف فيه... إلخ.

وكذلك فقيه السنة الأكبر محمد بن إدريس الشافعي نثر غير قليل من هذا في كتبه الأم، واختلاف الحديث، وأحكام القرآن، والرسالة وغيرها، وفي كتب الإجماع المتداولة، كتاب أبي بكر محمد بن المنذر النيسابوري المتوفى 318 هـ وهو مطبوع، وكتابه سالف الذكر **«الأوسط في السنن»**، و**«الإجماع واختلاف العلماء»** وطبع قسم منه، وكتابه **«الإشراف على مذاهب العلماء»**، وفيه شيء غير قليل من ذكر الإجماعات، وتبعه على ذلك أبو جعفر الطحاوي المتوفى 323 هـ في كتابه **«آختلاف الفقهاء»**، و**«شرح معاني الآثار»**، وغيرها، ومحمد بن نصر المروزي في كتابه **«آختلاف الفقهاء»**.

(10) **الإحكام**، لابن حزم، 125/5.

(11) انظر **الموافقات**، للشاطبي، 161/4.

(12) انظر **الإحكام** لإبن حزم، 129/5.

وكذلك الإمام أبو بكر بن مجاهد الطائي البصري في كتابه «**الرسالة إلى باب الأبواب**» فقد ذكر نحوا من خمسين إجماعا في العقائد دون غيرها، وقد تقرينا معه هذا الباب ـ أعني باب العقائد ـ فوجدنا أضعاف ما ذكر، وقد بلغ ما أحصينا من الإجماعات في العقائد إلى يومنا هذا نحو ثلاثمائة وخمسين إجماعا أما في مسائل العبادات، والأحكام العملية فهناك المئات من الإجماعات. وإننا ونحن اليوم نتنادى في شرق الأرض وغربها للإجتهاد والتجديد وتحكيم الأصول الشرعية، لابد أن نضع هذا الدليل المجمع عليه أعني الإجماع في موقعه الصحيح في عملية الاستدلال، فالذي نلاحظه اليوم هو نوع من أنواع الفوضى في بعض الجوانب وأن هذا الدليل لم يأخذ موقعه الصحيح إذ أننا نجد (مجتهدين) بدون أهلية ولا استعداد ولم يتحقق فيهم ولو شرط واحد من الشروط المذكورة في الاجتهاد، فقد خرجوا باجتهاداتهم إلى ساحة الكفر الصراح بتنكرهم لإجماع المسلمين، وازدرائهم بمعتقداتهم التي أطبقوا عليها أجمعين، أولين وآخرين (أركان الإسلام ليست خمسة) مثلا كما يدعي بعضهم.

ووجدنا من جانب آخر عمل عدد من اللجان في عدد من البلدان الإسلامية في قضايا لا مساس لها بما يخاف منه ويحذر تخالف السواد الأعظم من العلماء بل تخالف ما يكاد يكون إجماعا، وتتعلق برأي شاد قاله بعض العلماء ولعله كان منه زلة أو قولا رجع عنه وتتخذه أساسا لأحكام الأموال والدماء والأعراض وهذا من الخطإ والخطر بمكان بعيد.

وقد نص الأئمة الهداة أن ذلك مما لا يصح اعتماده في المسائل الشرعية، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فلم يصادف فيها محلا، وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة كانت مما يقوي أو يضعف... ولهذا لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها[13].

وقد نص غير واحد من الأعلام كابن عبد البر في «**التمهيد**» وغير موضع من كتبه والشاطبي في «**موافقات**»ـه أنك إذا رأيت انفراد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك مع السواد الأعظم من المجتهدين[14].

(13) انظر **الموافقات**، 172/4.

(14) انظر **الموافقات**، 173/4.

إننا بحكم هذا الموقع العظيم في الدين للإجماع والاتفاق ندعو اليوم إلى ضرورة تخليص المسائل التي حصل عليها الإجماع في الفقه الإسلامي عامة، وقد غدا هذا ميسورا جدا، وذلك من خلال كتب المذاهب الإسلامية المطبوعة.

وإذا كان الأصوليون من قبل قد تعرضوا في مباحثهم في الإجماع إلى كيفية تحققه والعلم به، فإن كتب كل مذهب قد أحاطت أو كادت بعلماء ذلك المذهب ونقلته وأقوال حملته ويشمل هذا المذاهب الأربعة والظاهرية، وأهل الحديث، بل ويصل إلى الإباضية والشيعة وغيرها وهو مصدر موثوق لمعرفة الإجماع، والاختلاف، فما اجتمعت عليه هذه المصادر المذهبية التي يعتمدها كل مذهب، إذا ضم بعضه إلى بعض، يمكن الخروج بنتائج حاسمة، وما شذ فيه واحد، أو اثنان فلا يمكن أن يكون اجتهادا صحيحا، أو عملا نجيحا لاسيما إذا لم يكن له دليل، أو كان وبان ضعفه ومستنده.

وقد أشار إلى ذلك الإمام فخر الدين الرازي في «**محصول**»ـه حيث قال :

«فإن قلت : فلم صنفت كتب الفقه مع فناء أربابها ؟ قلت : لفائدتين : استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث، وكيفية بناء بعضها على بعض. والأخرى : معرفة المتفق عليه من المختلف فيه»[15].

إن تقصي الكتب المذهبية على تنوعها وتعددها وكتب الفقه المقارن، وتخليص قضايا الإجماع منها، وتصنيفها، وبيان دليلها أمر في غاية الأهمية والجلالة على طريق إحياء الاجتهاد الصحيح، وقمع الزائغين، وتعبيد الطريق لأجيال البشرية القادمة.

إن الكتب التي تطبع اليوم وتفهرس مع تعدد مشاربها، واختلاف مآربها لتجعلنا اليوم مضطرين إلى وضع هذا الدليل موضع الاستدلال بين يدي الباحثين لينال حظه من البحث واستثارة الكوامن، واستمداد الكليات والنظريات كما حصل هذا بالنسبة للقرآن الكريم والسنة المطهرة، وهذا شيء لا أعلمه من قبل، وإن كنت أعلم أن أول محاولة لاستقصاء الإجماعات كانت في ظلال الدولة الموحدية، وبأمر من الخليفة يعقوب المنصور رحمه الله، ليكون أهل العلم والاجتهاد ملزمين بالأصول الثلاثة. القرآن، والسنة، والإجماع، وليستنبطوا منها ويقيسوا عليها ما يجد من وقائع، وما يواجه الأمة من أحداث.

(15) **المحصول**، جزء 2، قسم 3.

بل إن خطة البحوث يجب أن تأخذ منحى جديدا بتقديم مواطن الإجماع والاتفاق، ثم تبحث عن الخلاف والافتراق، كما كان ذلك في كتابات أصحاب القرن الثاني والثالث والرابع بل والخامس.

أما والأمة الإسلامية قد غدت اليوم قريبة الأطراف، دانية الأقطار، فإن ما يعترضها اليوم هي مشاكل متجانسة متشابهة، ولابد لها من مواجهتها وتحديد ضارها من نافعها، ولهذا فإننا نشجع طرح القضايا على أوسع ما يمكن من خلال مراكز البحث العلمي، والمعاهد والجامعات، ليساهم أهل الاختصاص من العلماء والفقهاء بإبداء آرائهم، وتأييدها بالأدلة لتكوين ثروة فقهية لا مناص منها، وإلا فإن الأمة تكون عقيمة ولا تؤدي وظيفتها. وقد أصبح من الممكن جدا اليوم الإجماع الذي كان بالأمس صعبا، وقد ظهرت بوادر طيبة في عدد من المجمعات العلمية والجامعات.

وخلاصة القول : إن الإجماع لابد أن يأخذ مكانه السليم في الاجتهاد المعاصر ولما يأخذه بعد، وإلا كان الاجتهاد فيه ضرب من المغامرة إن لم أقل العبث، وذلك بمعرفة الإجماع فيما مضى، للانطلاق منه، والبحث عن إجماعات جديدة أو ما يقرب من الإجماعات متجنبين الشاذ من الآراء، والهالك من الأقوال، والبعيد من السداد في القضايا التي نعيشها وتلح علينا، لنتركها للأجيال القادمة كما ترك لنا الآباء والأجداد، في استمرارية دائمة شاهدة على خلود الشريعة المطهرة، وصلاحيتها للإنسان على امتداد الزمان، واتساع المكان.

﴿هُوَ الذِّي أرسَل رسولَه بالهدَى ودين ٱلْحقِّ لِيُظهرهُ على الدِّين كلِّهِ، وكفَى بِالله شَهيدا﴾ صدق الله العظيم.

الاجتهاد ومسائل الخلاف

الجيلالي المريني
كلية الآداب ـ بني ملال

من المعلوم أن النصوصَ الشرعية محدودةٌ متناهيةٌ بينما قضايا الحياةِ ونوازلُ الناسِ غيرُ متناهيةٍ بل هي في ازدياد وتكاثرٍ، ولا يمكن للمتناهي أن يحكمَ غيرَ المتناهي إلا عن طريقِ الاجتهادِ والاستنباط لاسيما وأن الشريعة الإسلاميةَ تتسم بالسَّعَةِ والمرونة والقابليَّةِ لمواجهةِ التطور البشريِّ والتَّغيُّر الزمانيّ والمكانيّ.

فالشريعةُ الإسلامية كما تضمنتْ أصولًا ثابتةً وقواعدَ كليةً، ونصوصاً عامة قادرةً على الوفاء بما ينظم سيرة الحياة الإنسانية ومصالح العباد الدنيوية والأُخروية، تضمنت كذلك من السَّعة والمرونة والخصائص ما يجعلها قابلةً للتطور ومواكبةِ الحياةِ بمستجداتها وظروفِها وملابساتِها، سواءً كانت اقتصاديةً أو سياسيةً أو فكريةً أو ثقافيةً أو غيرَها في كلِّ الأعصار إلى أن تقوم الساعة.

ووسيلة هذا التطور وهذه المواكبةِ للواقِع هي الِاجتهادُ الصحيحُ الذي يُعطي الشريعةَ خصوبتَها وثراءَها، ويُمكِّنُ مِنْ إِخْضَاعِ الواقِع البشريِّ لِشَرْعِ الله، فيتم ربط الأرض بالسماء، والإنسان بخالقه، فتتحقق حقوقُ الله وحقوقُ العباد بدون تفريطٍ ولا تضييع في الجهتين معاً.

والاجتهاد المعتبرُ شرعاً هو الصادرُ عنْ أهلِه الذين استَوْفَوا شروطَ الاجتهادِ، وهذه الشُروط بعضُها متَّفَقٌ عليه، والبعضُ الآخرُ مختَلَف فيه.

• فالمتفق عليها : هي :

1 ـ العلم بالقرآن : باعتباره المصدَر الأوَلَ للشريعة الإسلامية وأصلَ الأصولِ.

2 ـ العلم بالسنة : ومن المباحث التي تَنْدَرِجُ تحتَ هَذَا العنوانِ :

ـ معرفة أسبابِ وُرُودِ الحديث.

ـ ومعرفةُ الناسِخِ والمنسوخ من الحديث.

3 ـ العلمُ بالعربيةِ.

4 ـ العلمُ بمواضع الإجماع.

5 ـ العلم بأصول الفقه، بما في ذلك القياسُ لأنَّهُ أهَمُّ ما في الأصول، ومعرفةُ التعليلِ باعتبارِهِ أهَم مَا فِي القياسِ.

6 ـ العلم بمقاصِدِ الشريعة.

7 ـ معرفةُ الناسِ والحياةِ.

8 ـ العدالةُ والتقوى.

• أما المختلف فيها فأهمها.

1 ـ العلمُ بأصولِ الدين،

2 ـ معرفةُ المنطقِ.

3 ـ معرفةُ فُرُوعِ الفِقْهِ.

بالإضافة إلى هذا يجب أن يكون الاجتهاد في مَحَالِّهِ أو مَجَالِهِ قال الغزالي : «والمجتَهَدُ فيهِ كُلُّ حُكْمٍ شرعيٍّ ليسَ فِيه دليلٌ قَطْعِيٌّ، وَآحْتُرِزَ بالشرعِيِّ عن العقليات، ومسائل الكلامِ، فإن الحقَّ فيها واحدٌ والمصيبَ واحدٌ والمخطئُ آثمٌ وإنما نَعْنِي بالمُجْتَهَدِ فيه ما لا يكونُ المخطئُ فيهِ ووجوبُ الصلواتِ الخمسِ والزكواتِ وما اتَّفَقَتْ عليه الأمَةُ من جَلِياتِ الشرعِ فيها أدلة قطعيةٌ يَأْثَمُ فيها المخالِفُ فليسَ ذَلِكَ محلّ الاجتهادِ»[1].

والمُتَمَعِّنُ في تعريف الغزالي، يجدُ أن مجالَ الاجتهادِ هوَ مَا كان من قبيلِ الظنياتِ لا القطعياتِ، ويمكن تقسيم هذه المسألة إلى ما يلي :

ما كان قطعيَ الثبوتِ ظنيَ الدلالةِ ففيه مجال للاجتهاد ومثاله : قوله تعالى : ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثَةَ قُروءٍ**﴾ (البقرة : 228) فهذه الآية قطعية

(1) أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، دار الفكر، مصور عن الطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ، 345/2.

الثبوت باعتبارها من القرآن الذي هو قطعي الثبوت، وأما دلالة الآية فهي ظنيةٌ باعتبار لفظة القُرْء التي هي من قبيل المشترك ولهذا اختلَفَ الفقهاءُ في تفسيرِها.

وما كان ظنيّ الثبوتِ، ظنيّ الدلالةِ، فهذا مجاله أوسعُ للاجتهادِ باعتبار أن الاجتهادَ طالَ مجالَ ثبوتِه.

ومثاله : السنة الواردة في بيع العينة.

وأشير إلى أن هذا القسمَ يتعلقُ بالسنة فقط، أمَّا القسم الأوَّل فهو كما يشملُ السنةَ يشملُ القرآن الكريمَ.

وأما القسم الثالث : فهو ما كان من قبيل قطعِي الثبوت قطعي الدلالة، فهذا لا مجال فيه للاجتهاد، ومثاله قوله تعالى : ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ**﴾ (النساء، جزء في الآية 11).

فهذه الآية قطعيةُ الثبوتِ، باعتبارها قرآنا وهي قطعية الدلالةِ، لأنها من العام : الذي أريد به العام الذي لا يقبل التخصيص والتأويل.

وهذا القسم ــ الثالثُ ــ هو مما يُشَكِّلُ مجالَ الثوابتِ في الشريعةِ الإسلامية.

وفي معرض الحديث عن مجال الاجتهاد ذكر الإمام الشاطبي المتشابهاتِ لأنها تترددُ بين طرفين : طرف النفي والإثباتِ، حيث يقول : «وقد تقرر من هذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفي والإثبات، إذ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات، وإن الواضحَ بإطلاق لم يتعارض فيه نفي مع إثبات، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً، وأن الإضافيَ إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين، فيَقْرُبُ عند بعضهم من أحدِ الطرفين، وعند بعضٍ من الطرف الآخر»[2].

ومتى توفرت هذه الشروط ــ شروط المجتهد ومحل الاجتهاد ــ قلنا إن هذا الاجتهادَ معتبرٌ شرعاً، لأنه صادر عن أهله وفي محلِّه، ولا مجالَ للمؤاخذةِ فيما يُفْضِي إليه من اختلافِ بين الفقهاء. بل يعذر بعضُهم البعضَ الآخر، لأن الاختلاف في الفهمِ والرأيِ أمرٌ مَشْرُوع بعِدَّةِ أدلة منها :

(2) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، بتعليق الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، 157/4.

قوله تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ. وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ. وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود : الآية 119).

ومن السنة : إقراره ﷺ : فيما روي عن نافع عن عبد الله قال : «نادى فينا رسولُ الله ﷺ يوم انصرفَ عن الأحزاب أن لا يُصَلِّيَنَ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظةِ فتخوفَ ناس فَوْتَ الوقتِ، فَصَلُّوا دُونَ بني قُرِيظَةَ وقال آخرون لا نصلي إلا حيث أمرنا رسولُ الله ﷺ وَإِنْ فاتَنَا الوَقْتُ قَالَ فَمَا عَنَّفَ واحداً من الفريقين»[3].

إذا ثبت هذا فإن : **مسائِلَ الاجتهادِ مظنونةٌ فلا يُقْطَعُ بِبُطْلَانِ مَذْهَبِ المخالِفِ**[4]. قال ابن قدامةَ في الشفعةِ : «... قالَ أحمدُ في رواية ابن القاسم في رجل له أرضٌ تشرَبُ هي وأرضُ غَيْرِهِ من نَهْرٍ واحدٍ فلا شُفْعَةَ لَهُ من أجلِ الشُّرْبِ إِذَا وَقَعَتِ الحُدُودُ، فلا شُفْعَةَ، وقال في رواية أبي طالب وعبد الله ومثنى فيمن لا يرى الشفعة بالجِوَارِ، وقُدِّمَ إلى الحاكِمِ فَأَنْكَرَ، لم يُحَلِّفْ إنما هو اختيار وقد اختلف الناس فيه، قال القاضي : إنما هذا لأن يمينَ المُنْكِرِ ههنا على القطعِ والبتِ، ومسائلَ الاجتهادِ مظنونةٌ فَلا يُقْطَعُ بِبُطْلَانِ مَذْهبِ الخِلَافِ. ويمكن أن يُحْمَلَ كَلامُ أحمدَ ههنا على الوَرَعِ لَا عَلى التَّحْرِيمِ لأنه يحكم بِبُطْلَانِ مذهبِ المخالِفِ، ويجوز للمشتري الاِقتِنَاعُ به من تسليمِ المبيعِ فيما بينه وبينَ الله تعالى»[5].

وقال ابن قيم الجوزية : «وأما إذا لمْ يكن في المسألة سنةٌ ولا إجماعٌ وللاجتهاد فيها مَساغٌ لم تُنْكَرْ على من عمل بها مجتهداً أو مقلدا»[6].

وعلى هذا إذا كان حكم المسألة من قبيل ما هو مقطوع به لم يسغ أن يقع فيه الخلاف، لأن الخلاف إنما يقع ـ كما تقدم ـ في مجال الظنيات، فإن وقع في القطعيات كانت مسائله حينئذ مما ينبغي الإنكار فيها، ولم تكن من قبيل مسائل الاجتهاد ؛ ذلك أن مسائل الاجتهاد هي التي يصح اعتمادُها خلافاً في المسائل الشرعية، لأنها تصدرُ حقيقةً عن اجتهاد استوفى شروطه.

(3) أخرجه البخاري في باب من لزمه أمر فدخل عليه أمر آخر، 162/5.

(4) ابن قدامة المقدسي **المغني**، دار الفكر، ط. 1، 1984/1404، 463/5.

(5) **نفسه**.

(6) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 300/3.

أما هنا، فالمسألة ليست من مسائِل الاجتهادِ لأنه لم يصادفْ فيه محلًا. فلا يُعَدُّ في الخلافِ. يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ «عن قول القائل المخالِف للقرآن أو السنة إنَّهُ لا يصلح اعتمادُها خِلَافاً في المسائِلِ الشرعية، لأنها لم تصدُر في الحقيقة عن اجتهادٍ، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإنْ حصلَ من صاحِبِهَا اجتهادٌ فهوَ لم يصادف فيها محلاً، فصارتْ في نسبَتِها إلى الشرعِ كأقوالِ غيرِ المجتهِد، وإنما يُعَدّ في الخلافِ من الأقوالِ الصادرةِ عن أدلةٍ معتبرةٍ في الشريعةِ كانت مما يقوى أو يَضْعُفُ»[7].

ومنشأُ المسائل الخلافيةِ التي يسوغُ الإنكارُ فيها. «فَيَعْرِضُ فيه الخطأُ فِي الاجتهادِ، إما بخفاءِ بعضِ الادلةِ حتى يُتَوَهَّمُ فيهِ ما لَم يُقْصَدْ منه، وإما بعدمِ الاطلاعِ عليه»[8]. فالخطأ في الاجتهادِ هنا يُعْزَى إلى عدمِ بذل الوُسْعِ الكافِي والمطلوبِ في عمليةِ الاجتهادِ. إلى درجة أنه خَفِيتْ عنه بعضُ الأدلةِ، حتى أخطأ المقصودَ الشرعيَ، وإما لعدمِ الإطلاعِ على الدليلِ جُمْلَةً، بسبب الغَفْلَةِ في الغالب، وهنا يتوجهُ الإنْكَارُ إما إلى القولِ والفُتيا أو إلى العمل. فبالنسبة للقولِ والفُتيا : إذا كان يُخَالِفُ سُنَّةً أو إجماعاً شائعاً[9]. أو قياساً جلياً أو قواعدَ الشريعة ؛ وعموما مخالفةَ القطعيات، فالحكمُ هو وجوبُ إنكارِهِ اتفاقاً. وإن لم يكن كذلك، فإن بيانَ ضَعْفِهِ ومخالَفَتِه للدليلِ إنكارٌ مِثْلُه.

وأما العمل : فإذا كان على خلاف سنةٍ أو إجماعٍ شائعٍ أو قياسٍ جلي أو قواعدِ الشريعة ـ أي المقطوعِ بِهِ وجبَ إنكارُه بحسبِ دَرَجَاتِ الإنكارِ، وعليه تكونُ المسائلُ الخلافيَّةُ مساغاً للإنكار، ويكون قول من قال لا إنكارَ في المسائل الخلافيةِ خطأً»[10]. بدليل :

1 ـ إجماع الأئمة :

يقول ابن قيم الجوزية : «كما أن المكيين والكوفيين لا يجوز تقليدُهم في مسألة المتعة والصرف والنبيذِ، ولا يجوز تقليدُ بعضِ المدنيين في مسألة الحشوش وإتيان النساء

---

(7) الموافقات، للشاطبي، 172/4.

(8) المصدر نفسه، 168/4.

(9) أي إجماعاً صحيحاً ثابتا لأن كثيراً من الإجماعات عند فحصها وتحقيقها نجدها لم تستجمع شروط الاجتهاد.

(10) انظر إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم 300/4.

في أدبارهن بل عند فقهاء الحديث أن من شربَ النبيذ المختلَف فيه حُدَّ، وهذا فَوْقَ الإنكار باللسان، بل عند فقهاءِ أهلِ المدينة يُفَسَّقُ، ولا تُقْبَلُ شهادتُه، وهذا يرد قول من قالَ : لا إنكارَ في المسائِل المختَلَف فيها. وهذا خلاف إجماع الأئمة»[11].

2 ـ قول الصحابي :

فالصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ سَمَّوْا الحيَلَ خِداعاً[12]. والقول بتحريم الحيل قطعيٌّ ليس من مسالِكِ الاجتهادِ، إذ لو كان من مسالِكِ الاجتهادِ لما تكلّم الصحابة في أربابِ الحِيلِ.

آثار العمل بهذه القاعدة على الاجتهاد والفقه

1 ـ بالنسبة للاجتهاد : في إطار الاجتهاد الانتقائي ينبغي التقيدُ بمراعاةِ المسَائِلِ الخلافية التي فيها الإنكارُ، فما تيقنا فيه من صحةِ أحدِ القولين. نَقَضْنَا حُكمَ من حَكَمَ بخلافِهَا، ومثال ذلك :

كون ربا الفضل حراماً، وأن المتعة حرامٌ، وأن السنةَ في الركوع وضعُ اليدين على الركبتين دون التطبيق. لأنه لا عذر عند الله يوم القيامة لمن بَلَغَهُ الحديثُ الصحيحُ عن مولانا رسول الله ﷺ بدون معارضٍ. إذا لم يعمل به، ونبذه وراءَ ظهره.

2 ـ بالنسبة للفقه

ومما ينبني على هذه القاعدة أن زَلَّةَ العالِمِ لا يَصِحُّ اعتمادُها من جهةٍ، ولا الأخذُ بها تقليداً. بدليل :

ـ ما روي عن النبي ﷺ أنه قال : «إنّي لأخاف على أمتِي من بعدي من أعمال ثلاثة : قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم من زَلَّةِ العالِم، ومن حُكمٍ جائر، ومن هوى متبع»[13].

ـ وعن ابن عباس : ويل للأتباع من عَثَرَاتِ العالِم، قيل كيف ذلك ؟ قال :

(11) **إعلام الموقعين**، لابن القيم، 299/3.

(12) للمزيد من الأمثلة والصور انظر **إعلام الموقعين**، لابن القيم 178/3 وما بعدها.

(13) رواه الدارمي في المقدمة بـ «**يهدمه زلة العالم**».

يقول العالمُ شيئاً برأيه ثم يجدُ مَنْ هو أعلمُ منه برسول الله ﷺ فيترك قوله ثم يمضي الأتْباعُ[14].

3 ـ **تحريم الحيل**، لأنها ليست من مسالك الاجتهادِ. إذ لو كانت كذلك لم يتكلمِ الصحابةُ والتابعونَ في أرباب الحيل.

4 ـ إنما يُعَد في الخلاف الأقوالُ الصادرةُ عن أدلةٍ معتبرةٍ في الشريعة. كانت مما يقوى أو يضعفُ، وإما إن صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدمِ مصادفتِه فَلَا، فلذلك قيل إنه لا يَصحُّ أن يعتدَّ بِها في الخلاف. كما لم يعتدَّ السلفُ الصالحُ بالخلافِ في مسألة ربا الفضل ومحاشي النساء وأشباههما في المسائل التي خفيت فيها الأدلةُ على من خالَف فيهَا.

مِمَّا سبق يتبين لنا : أنه لا إنكار في المسائل الاجتهادية وإنما في المسائل الخلافية.

---

(14) **إعلام الموقعين**، لابن القيم 298/3.



المذاهب الفقهية واختلاف الفقهاء

محمد حمان

كلية الآداب ــ الرباط

من المعلوم أن الخلافات الفقهية ليست بالأمر الجديد على ميدان الفقه والتشريع الإسلامي، ذلك أن هذا الخلاف نشأ بنشأة الشريعة الإسلامية؛ وهذا الخلاف في حد ذاته لا يعد عيباً في الفقه الإسلامي، بل هو في خدمة الشريعة الإسلامية، ومن العوامل الأساسية في توسيع نطاقها، وجعلها عامة وشاملة ومستوعبة لكل الأحداث التي تحدث على الدوام والاستمرار؛ ومن الأقوال المأثورة في هذا الباب: «الخلاف بين الأئمة رحمة بالأئمة»[1].

فالنصوص التشريعية مهما كثرت فإنها متناهية، بينما قضايا الناس وأحداثهم ومشاكلهم لا تنتهي إلا بانتهاء الحياة على هذه الأرض.

فإذا عدنا إلى عهد الصحابة وجدناهم يختلفون في قضايا فقهية عديدة بعد انقضاء الوحي الإلاهي وانتقال رسول الله ﷺ إلى جوار ربه. ومن الطبيعي جداً أن يختلف الصحابة (ض)، وأن يختلف غيرهم، لأن المصدر الأول للتشريع الإسلامي، حتى وإن كان قطعي الثبوت، فإنه بالنسبة للدلالة ليست جميع نصوصه قطعية في دلالتها بل منها القطعي، ومنها الظني؛ وحول هذا الأخير تدور اختلافات الصحابة،

(1) المراد بهذه القولة كما يقول ابن عبد البر المتوفى 463هـ هو أن هذا الاختلاف يفسح المجال للنظر والاجتهاد، فما تبين صوابه يتبع، وما تبين خطؤه يترك ؛ يقول ابن عبد البر في كتابه «**جامع بيان العلم وفضله**»، ج 2، ص. 96، ط دار الفكر: «اختلف الفقهاء في هذا الباب على قولين : أحدهما أن اختلاف العلماء من الصحابة ومن بعدهم من الأئمة رحمة واسعة، وجائز لمن نظر في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ أن يأخذ بقول من شاء منهم، وكذلك الناظر في أقاويل غيرهم من الأئمة ما لم يعلم أنه خطأ».

وكل الباحثين من الفقهاء المجتهدين، لأن أحكام الشرع الإسلامي تؤخذ في عمومها من النصوص التشريعية الواردة في الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة؛ وعلى ضوء روح الشريعة ومقاصدها يجتهد المجتهدون.

والناس من شأنهم أن يختلفوا في أفهامهم، فما يفهمه فقيه باحث من مدلول آية أو حديث قد لا يفهمه فقيه باحث آخر، وما يتوصل إليه مجتهد من خلال نص من النصوص القرآنية أو الحديثية ربما يغيب عن مجتهد آخر، وخصوصاً عندما يكون النص يحتمل أكثر من معنى واحد[2].

على أن الخلافات الفقهية والتشريعية لم تبرز إلى الوجود الفعلي إلا بعد انتهاء فترة النبوة والتحاق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى، لأنه عليه الصلاة والسلام كان في عهده هو المرجع للصحابة عند اختلافهم في الفهم لنص من النصوص، إذ من مهامه الأساسية البيان والإيضاح لما صعب فهمه على الناس، لقوله سبحانه مخاطباً له ﷺ: ﴿...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾ (النحل: 44).

وهكذا كان كل خلاف يقع بين الصحابة في أمر من الأمور الفقهية والشرعية ينتهي عندما يرفع الأمر إلى النبي ﷺ، ويصدر حكمه فيه، لأن حكمه عليه الصلاة والسلام نهائي وملزم للجميع، ذلك أن ﷺ لا يصدره إلا عن وحي من الله، وكيف لا والله يقول في حقه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: 3و4)؛ ويقول في لزوم حكمه لكل الناس المومنين برسالته: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُومِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء: 64).

وليس معنى هذا أن الاجتهاد كان منعدماً في عهد النبي ﷺ، بل على العكس من ذلك، فقد ثبتت لبعض علماء الصحابة آراء اجتهادية أقرها لهم رسول الله ﷺ وشجعهم عليها؛ فهذا عمرو بن العاص يخاف على نفسه من استعمال الماء في شدة البرد فيتيمم وهو جنب، ويصلي بالناس، ويسأله الرسول ﷺ لماذا فعل ما

(2) فقد اختلف الصحابة والفقهاء من بعدهم في المراد بالقروء، حيث فسرها بعضهم بالحيض، بينما فسرها البعض الآخر بالأطهار، والمدلول اللغوي للكلمة يحتمل المعنيين معاً، وقد نص كتاب الله على أن عدة المطلقات من ذوات الحيض ثلاثة قروء، حيث قال سبحانه : ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ (البقرة 288).

فعل؟ فيجيبه (ض): قرأت قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ (النساء: 29) فيبتسم عليه الصلاة والسلام ويقره على فعله الاجتهادي[3]؛ وهذا معاذ بن جبل يحاوره نبي الله ﷺ قائلا: بم تحكم إذا عرض عليك قضاء؟ فيجيبه (ض) : بكتاب الله، فيقول له الرسول ﷺ: فإن لم تجد؟ فيقول : بسنة رسول الله ﷺ، فيرد عليه النبي ﷺ : فإن لم تجد؟ فيكون جوابه (ض) : أجتهد رأيي ولا آلو، فيشجعه رسول الله ﷺ قائلا : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله[4].

على أن الآراء الاجتهادية التي كان يدلي بها الصحابة (ض) في فهمهم للنصوص واستنباطهم للأحكام الشرعية والفقهية منها في العهد النبوي لا تدخل في نطاق التشريع الإسلامي إلا بإقرار وتزكية من رسول الله ﷺ باعتباره مرسلا من قبل الله عز وجل، ومشرعاً للأحكام الشرعية بتفويض من ربه سبحانه، وإليه ينتهي الاجتهاد في شؤون الدين، فلا اجتهاد مع اجتهاده؛ يقول جل علاه مخاطباً له دون سواه: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (النساء: 105).

واختلاف الناس في آرائهم شيء طبيعي يقع في كل الأزمنة وفي كل الأمكنة، فهم مفطورون على هذا الاختلاف، ولا أدل على ذلك من قوله عز من قائل: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[5].

هذا وإذا انتقلنا إلى المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي الذي هو السنة نجد مجال الخلاف يزيد اتساعاً، لأن الحديث النبوي تأخر تدوينه، فكان منه القطعي الثبوت، وهو لا يمثل إلا قلة قليلة، ومنه الظني الثبوت، وهو يمثل أغلبية الأحاديث المدونة الآن في أمهات كتب الحديث، كما أن تلك الأحاديث القليلة المروية بالتواتر اللفظي أو المعنوي، والمقطوع بثبوتها، منها ما هو قطعي في دلالته، ومنها ما

---

(3) قصة عمرو هذه ذكرها أبو داود في سُنَنِـه تحت رقم 334، ج 1، ص. 90، ط. دار الحديث.

(4) محاورة النبي ﷺ لمعاذ (ض) تواترت بين الباحثين في الأصول عند حديثهم عن الاجتهاد.

(5) مهما كانت أقوال المفسرين عن هذا النص القرآني فإنه يشير في مفهومه العام إلى وجود الاختلاف بين عموم الناس، ولا علينا أن يكون هذا الاختلاف قد وجد في الديانات والملل والمذاهب، أو في غير ذلك ؛ والنص من سورة هود، وهو يأخذ في الترتيب الآية رقم 118 بكاملها، وجزءاً من الآية التي تليها رقم 119 في العد الكوفي.

هو ظني الدلالة؛ أضف إلى ذلك ما وقع من دس الدساسين لغرض أو لآخر في ميدان الحديث، وقد تنبأ بذلك رسول الله ﷺ، لذلك قال عليه الصلاة والسلام : «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»[6].

ومن هنا وجدنا المجتهدين من الصحابة، وخصوصاً من كانت لهم مسؤولية فيهم كعمر وعلي يتشددون في قبول ما يروى لهم من الأحاديث إلى درجة استحلاف الراوي، أو تكليفه بالبحث عمن يسانده في روايته للحديث الذي جاء به في نازلة من النوازل؛ فهذا عمر بن الخطاب يستشير الصحابة في إملاص المرأة، أي سقطها لجنينها، فيخبره المغيرة بن شعبة قائلا : قضى فيه رسول الله ﷺ بغرة، فيقول له عمر: إن كنت صادقا فأت واحداً، فيشهد معه محمد بن مسلمة أن رسول الله ﷺ قضى به[7].

وفي رواية عن علي بن أبي طالب (ض) يقول: «كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء أن ينفعني به، وكان إذا حدثني غيره استحلفته فإذا حلف صدقته سوى أبي بكر...»[8].

ومن المصادر الأساسية كذلك للتشريع الإسلامي ما يعرف بين الباحثين المهتمين بالشريعة الإسلامية **بالإجماع**، الذي هو اتفاق مجتهدي الأمة على حكم شرعي بعد انتهاء عهد النبوة، والذي حدث فعلا في قضايا متعددة بعد موت النبي ﷺ في عهد الخلفاء الراشدين وما بعد ذلك؛ وهذا الإجماع نفسه زاد من توسعة

(6) هذا الحديث من الأحاديث التي يمكن أن تنعت بالتواتر، إذ هو مما اتفق عليه الشيخان، وهو ثابت كذلك عند أصحاب السنن فقد رواه البخاري في «**كتاب العلم**» بهذا اللفظ، كما رواه مسلم في كتاب «**الزهد**» مع تغيير طفيف...

(7) هذا الحديث مذكور هنا مع بعض التصرف الذي يناسب المقام، وأصوله موجودة في كتب السنة المعتمدة، فقد ذكره أبو داود بما يقرب من هذا اللفظ في سُننـه ج 4، ص. 190 تحت رقم 4570...

(8) ما ينسب إلى علي (ض)، هنا من التثبت في قبول الحديث أمر معروف ومتداول بين القدماء والمحدثين، وقد عد الشافعي في رسالته أمثلة كثيرة لهذا التثبت ممن كانت لهم مسؤولية في الصحابة، سواء في ذلك الخلفاء الأربعة أو غيرهم ؛ وجل علماء الأصول ينقل هذا الأثر المنسوب إلى علي (ض) بهذا اللفظ أو بألفاظ أخرى متقاربة في معناها؛ فهذا الآمدي المتوفى 631هـ يقول «**في الإحكام في أصول الأحكام**»، ج 2، ص. 35 : «إن علياً كرم الله وجهه قال : «ما حدثني أحد إلا استحلفته سوى أبي بكر...»؛ وهذا الباجي المتوفى 478هـ يثبت هذا الأثر بلفظه في كتابه «**إحكام الفصول في أحكام الأصول**»، ص. 335، ط. دار الغرب الإسلامي.

دائرة الخلاف، إذ جرت حوله مناقشات واسعة النطاق، وذلك في حجيته، وفي ضرورة استناده أو عدم استناده إلى دليل من الكتاب أو السنة، وفي إمكان انعقاده، وفي اعتباره مصدراً تشريعياً قائماً بذاته، وفي تمثيله لكل المجتهدين أو أغلبيتهم، وفيمن يعتد بإجماعهم، إلى غير ذلك من الاعتبارات؛ على أن الإجماع بالرغم مما قيل فيه يمثل اللبنة الأولى للاجتهاد في مجال الفقه والتشريع الإسلامي.

ومن القضايا الفقهية التي أجمع عليها المجتهدون من علماء وفقهاء الصحابة توريث الجدة من قبل الأب السدس عند انفرادها، ومشاركتها للتي من قبل الأم فيه عند التعدد واتحاد الرتبة[9].

ومن إجماعاتهم كذلك قيام ابن الابن مقام الابن عند عدمه في الإرث؛ وأجمعوا أيضاً على منع الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وعلى بطلان زواج المسلمة بغير المسلم، إلى غير ذلك من القضايا المسطرة في كتب الفقه الإسلامي، سواء منها القديمة أو الحديثة[10].

فالحكم الفقهي المجمع عليه هو في أصله رأي من الآراء الاجتهادية التي أدلى بها المجتهدون في وقتهم حول حدث من الأحداث التي نزلت بهم، والتي لا يشملها نص قطعي في ثبوته ودلالته؛ وبما أن الفقيه المجتهد صاحب الرأي استطاع أن يقنع أصحاب الآراء الأخرى من أمثاله بصواب رأيه في النازلة لكونه يستند إلى دليل ظني في دلالته أو ثبوته من الكتاب أو السنة؛ فإن رأيه في النازلة يصبح هو المعتمد بعد أن نال الإجماع دون غيره من الآراء التي يتنازل عنها أصحابها بإجماعهم على هذا الرأي الذي تبين لهم صوابه بعد أخذ ورد[11].

وإذا ذهبنا إلى المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي التي تعتبر في

(9) الجدة للأم ترث بالحديث الثابت في «الموطإ» من قول المغيرة بن شعبة (ض) : «حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس...»، وهذا الحديث ينص على إرث الجدة القربى، أما البعدى فإنها ترث بإجماع علماء الصحابة (ض)، وكما أجمعوا على العليا للأم أجمعوا كذلك على التي للأب قريبة كانت أو بعيدة، بشرط عدم الفصل بينها وبين الميت بذكر؛ وهذه هي التي جاءت إلى عمر تطلب ميراثها، فقال لها : «مالك في كتاب الله شيء، ولكن هو ذلك السدس، فإن اجتمعتما فهو بينكما، وأيكما خلت به فهو لها» رواه الجماعة.

(10) أجمع الصحابة على قيام ابن الإبن وإن نزل مقام الابن عند فقدانه، مستندين للحديث المجمع عليه، وهو قوله ﷺ : «ألحقوا الفرائض بأهلها وما بقي فلأولى رجل ذكر».

(11) الإجماع المعتد به هو المستند إلى دليل من عمومات القرآن أو الحديث أو تؤيده مقاصد الشريعة وروحها.

حكم المتفق عليها بين عموم المجتهدين. وهو ما يسمى عند الفقهاء المسلمين باسم **القياس**، نجد مجال الخلاف يتسع أكثر؛ إذ كان لا مفر للقائلين به من الرد على المنكرين له، ومحاججتهم بمثل قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ (النساء : 59).

فهذا النص القرآني أظهر النصوص وأقواها دليلا على إثبات حجية القياس، وإن كانت هناك نصوص أخرى تثبت حجيته؛ فهو يجمع أصول وأدلة التشريع والفقه الإسلامي الأربعة، ويعطي المرتبة الرابعة للقياس؛ فالأصل أو الدليل الأول الذي هو القرآن يستفاد من الأمر بطاعة الله، لأن طاعته سبحانه تتجلى في العمل بما جاء في كتابه؛ والأصل أو الدليل الثاني الذي هو الحديث يوخذ من الأمر بطاعة الرسول ﷺ، ولا أدل على طاعته عليه الصلاة والسلام من العمل بسنته القولية والفعلية والتقريرية؛ والأصل أو الدليل الثالث الذي هو الإجماع يفهم من الأمر بطاعة أولي الأمر الذين يقصد بهم في مجال الفقه والتشريع الإسلامي العلماء والفقهاء المجتهدون في الأمة الإسلامية؛ وطاعتهم تكون بالعمل بما اتفقوا فيه وأجمعوا عليه من الأحكام الفقهية والتشريعية؛ والأصل أو الدليل الرابع الذي هو القياس يدرك من خلال الأمر برد الأمور المتنازع فيها إلى الله والرسول؛ ولا سبيل إلى هذا الرد إلا بقياس ما لا نص فيه على ما وقع التنصيص على حكمه في الكتاب أو السنة لعلة جامعة بينهما، كقياس النبيذ على الخمر المحرم بنص الكتاب، وهو قوله سبحانه : ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ...**﴾ (المائدة : 90).

ومن أمثلة القياس قياس جميع المعاملات على البيع المحرم وقت صلاة الجمعة بقوله عز وجل : ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...**﴾ (الجمعة : 9). إذ كل تعامل يشغل عن صلاة الجمعة يعتبر محرماً، سواء كان إجارة أو رهناً أو هبة أو غير ذلك، ويقاس على البيع المنصوص على منعه في هذا الوقت؛ ومن الأمثلة كذلك قياس قتل الموصى له للموصي في الحرمان من الموصى به على قتل الوارث لمورثه لكون كل منهما استعجل غرضه فعومل بنقيض مقصوده[12].

(12) القياس يعمل به كل أصحاب المذاهب الفقهية السنية الأربعة، غير أن المذهب الحنفي يركز عليه أكثر من

وإذا تخطينا هذه الأصول الأربعة التي نالت شبه إجماع واتفاق بين العلماء الفقهاء وجدنا الخلافات الفقهية تتشعب أكثر فأكثر حول الأصول التي اعتمدها بعض الفقهاء بينما رفضها البعض الآخر، أو استبدلها بغيرها، مما يرجع إلى مقاصد الشريعة الإسلامية وروحها، كالاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وغير ذلك، مما هو مسطر في كتب الأصول التي ذكرْتها جملة وتفصيلا، وبينت ما فيها من خلاف بين المهتمين بالفقه وأصوله[13].

فانطلاقا من هذه المجالات الخلافية كان لا مفر لأصحاب المذاهب الفقهية السنية الأربعة وغيرهم من أن يختلفوا فيما بينهم في بعض الجوانب التشريعية والفقهية.

فهذا أبو حنيفة النعمان الذي عاش بين 80ـ150 هـ يؤسس مذهبه الفقهي في العراق الذي كثر فيه الوضع في ميدان الحديث، ويميل ـ نتيجة لذلك ـ في اجتهاداته الفقهية ميْلًا أكثر إلى مجال القياس، ويتخذ موقفاً حازماً من الروايات الحديثية[14].

وعلى العكس من ذلك نجد مالكاً الأصبحي الذي عاش بين 93ـ179 هـ يؤسس مذهبه الفقهي في المدينة المنورة، مركز الحديث، ويتجه اتجاهاً حديثياً، ويركز اجتهاداته الفقهية على عمل أهل المدينة الذي كان يرى فيه امتداداً لعمل الرسول ﷺ، ويضيف إلى الأصول والمصادر الأربعة السابقة ما يعرف بالإستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وقول الصحابي وغير ذلك من أصوله المعروفة[15].

غيره، وقد علل المؤرخون للتشريع الإسلامي ذلك بما فيه الكفاية ؛ ولا يقاس شيء على شيء إلا إذا وجدت علة جامعة بينهما كما في الأمثلة المسطرة أعلاه.

(13) أصول التشريع الإسلامي المتفق عليها في الجملة بين عموم الفقهاء أربعة، هي : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ؛ ولا عبرة بإنكار الظاهرية للقياس ؛ على أن هناك أصولًا أخرى يعمل بها البعض دون البعض، وأهم هذه الأصول الأخرى التي يذكرها الأصوليون ويدرسونها الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي وسد الذرائع.

(14) ليس معنى ميل أبي حنيفة إلى القياس أنه يترك الحديث، بل هو كغيره من أئمة المذاهب يحرص كل الحرص على العمل بالسنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله ﷺ ؛ نعم لما يجد نفسه أمام حديث مشكوك في صحته سنداً أو متناً، ولاسبيل إلى تصحيحه يكون مضطراً إلى التخلي عنه والعمل بالقياس.

(15) مالك، وإن كان لم يفعل ما فعله الشافعي من تدوينه لأصول مذهبه، فإنه كان يستند إلى أصول معروفة لديه لا يحيد عنها، وقد أدرك ذلك من درسوا فقهه في «الموطإ» وغيرها، وبناء على تلك الدراسات دونت أصول مذهبه من لدن الباحثين.

على أن الشافعي الذي عاش بين 150ـ204 هـ، والذي تلقى أولى معارفه الفقهية عن مالك وتلاميذ أبي حنيفة، حاول أن يجمع بين المذهبين : الحنفي والمالكي، فجاء بمذهب جديد متميز عنهما معاً، ووضع له أصولًا في كتابه المعروف بالرسالة[16].

وختمت المذاهب الفقهية السنية الباقية بمذهب الإمام أحمد بن حنبل، الذي ولد 164 هـ وتوفي 241 هـ، والذي كان محدثاً أكثر منه فقيها، وقد تتلمذ للشافعي، وبه تفقه، ثم اجتهد لنفسه، وبنى مذهبه الفقهي على الحديث، وكان يرى العمل بخبر الواحد على الإطلاق متى صح سنده، ويقدم قول الصحابي على القياس[17].

وهكذا تصدى تلاميذ هؤلاء الفقهاء الأربعة، متأثرين بما تأثر به أساتذتهم وشيوخهم من أسباب الخلاف الفقهي، لخدمة الفقه الإسلامي من خلال أصول مذاهبهم، قلما يخرجون عنها.

وعلى ضوء أبحاث هؤلاء التلاميذ واجتهاداتهم ظهر ما يسمى بالِاجتهاد الفقهي، لأنهم في جملتهم كانوا فقهاء مجتهدين في إطار مذاهبهم التي ينتسبون إليها، سواء في ذلك تلاميذ أبي حنيفة، من أمثال أبي يوسف ومحمد الشيباني، أو تلاميذ مالك من أمثال ابن القاسم وأشهب، أو تلاميذ الشافعي من أمثال أبي ثور والحسن الزعفراني، أو تلاميذ أحمد بن حنبل من أمثال الأثرم وإسحاق بن راهوية المروزي[18].

ففقهاؤنا القدماء قاموا بدورهم أحسن قيام في ميدان الفقه والتشريع، سواء في ذلك أصحاب الِاجتهاد العام الممثلين في قادة المذاهب السنية الذين ذكرناهم، أو في

(16) رسالة الشافعي في الأصول توجد الآن مطبوعة ومحققة في مجلد واحد، وقد طبعتها مع تحقيقها دار الفكر، وهي أهم كتب الشافعي بعد كتاب الأم له.

(17) يعتبر الإمام أحمد صاحب مذهب فقهي على طريقة أهل السنة والجماعة، كما أنه يعد من المحدثين الكبار، وخير شاهد على باعه الطويل في ميدان الحديث مسنده العظيم الذي جمع فيه أحاديث كل صحابي على حدة ؛ وهو مطبوع الآن في ستة مجلدات ضخام.

(18) نظراً لكثرة تلاميذ كل إمام وفقيه من الفقهاء الأربعة فقد اخترنا تلميذين لكل منهم باعتبارهم يمثلون تلك المذاهب أحسن تمثيل ؛ وإلى القارئ سنة وفاة كل منهم تتميماً للفائدة ؛ فبالنسبة لأبي يوسف توفي 183 هـ أما محمد الشيباني فكانت وفاته 179 هـ ؛ وبالنسبة لابن القاسم توفي 191 هـ، أما أشهب فقد توفي 204 هـ ؛ وبالنسبة لأبي ثور فكانت وفاته 240 هـ، أما الزعفراني فقد مات 260 هـ، وبالنسبة للأثرم توفي 261 هـ، أما ابن راهوية فتوفي 238 هـ.

غيرهم من علماء وفقهاء المذاهب الأخرى التي اندثرت ولم يبق لها وجود بالمرة كمذهب الأوزاعي[19]، أو التي بقي لها وجود محدود كالمذهبين : الظاهري والشيعي ؛ أو أصحاب الإجتهاد الخاص الذي يدور من يتعاطاه في دائرة مذهبه ولا يخرج عن أصوله، والذي يمثله تلاميذ أئمة المذاهب في مختلف العصور، وفي شتى الجهات من العالم الإسلامي.

وشعلة الإجتهاد الفقهي، حتى وإن أصابها نوع من الخفوت والضبابية في بعض الفترات الصعبة التي مرت بها الأمة الإسلامية، فإنها لم تنطفئ تماماً، بل كان يرى إشعاعها هنا وهناك من حين لآخر ببروز رجال علماء وفقهاء من الطراز الرفيع، بحيث لو أتيحت لهم الفرص التي أتيحت لغيرهم من الفقهاء السابقين لكان لهم شأن عظيم في الميدان الإجتهادي[20].

ويمكننا أن نأخذ نماذج من كبار الفقهاء المجتهدين ولو في إطار مذاهبهم التي أصبحوا ملزمين بها ؛ فمن الحنفية أبوإسحاق الصفار المتوفى ببخارى سنة 574 هـ، وأبوبكر الكاساني المتوفى سنة 587 هـ ؛ ومن المالكية أبو الوليد ابن رشد الجد المتوفى سنة 520 هـ، والقاضي عياض المتوفى سنة 541 هـ ؛ وأبو محمد ابن شامر المتوفى سنة 610 هـ ؛ ومن الشافعية حجة الإسلام أبو حامد الغزالي المولود سنة 450 هـ والمتوفى سنة 505 هـ، وأبو القاسم عبد الكريم القزويني المتوفى سنة 623 هـ ؛ ومن الحنابلة الذين خدموا المذهب الحنبلي، ويعتبرون من المجتهدين فيه ابن قدامة المقدسي المولود سنة 541 هـ والمتوفى سنة 620 هـ، وابن تيمية أحمد المولود سنة 661 هـ والمتوفى سنة 738 هـ، وابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الذي ولد سنة 691 هـ وتوفي سنة 751 هـ[21].

(19) الأوزاعي هو أبو عمرو عبد الرحمان بن محمد الذي ولد ببعلبك سنة 88 هـ، وكان كاتباً ومحدثاً وفقيهاً، وكان له مذهب فقهي منتشر في الشام والأندلس، لكن غطى على مذهبه بالشام المذهب الشافعي، وتضاءل مذهبه بالأندلس أمام المذهب المالكي، وكانت وفاة الأوزاعي سنة 157 هـ.

(20) الإلتزام بمذهب من المذاهب السنية الأربعة فرض نفسه على سائر الفقهاء نظراً لما أحيطت به تلك المذاهب من الإعتبار الذي فاق كل تصور، حيث تفانى تلاميذ أصحاب المذاهب في خدمتها وتقعيد قواعدها الأصولية والفقهية، الأمر الذي لم يتيسر للمذاهب الأخرى التي نشأت معها أو بعدها فاضمحلت ولم يبق لها وجود عملي بإزائها.

(21) هذه المجموعة المهمة من الفقهاء المذكورين هنا كنماذج كان بإمكان كل واحد منهم أن يتعدى النطاق المذهبي ويتعاطى الإجتهاد المطلق، ولكن الظروف فرضت عليهم جميعاً الإلتزام بهذا المذهب أو ذاك مسايرة لعامة الفقهاء والمثقفين الذين كانوا لا يريدون بها بديلا في مجتمعاتهم، إذ كل مجتمع من المجتمعات الإسلامية تبنى مذهباً معيناً.

وهكذا استمر الحال في جل العصور، وفي أغلبية بلدان العالم الإسلامي إلى عصرنا الحاضر الذي كثرت فيه الصيحات والنداءات المتكررة لمتابعة طريق الاجتهاد، وتجديد ما يحتاج إلى التجديد من أمور الدين[22]. وحتى في تلك الفترات التي وصفها الواصفون بالجمود تارة وبالإنحطاط تارة أخرى لم تخل الأمة الإسلامية من علماء أفذاذ وفقهاء كبار في غرب العالم الإسلامي وفي شرقه على السواء[23].

فما أكثر المؤلفات التي برزت في الميدان الفقهي وفي المجال الأصولي، وتعتبر بحق من الكتب النفيسة في تلك الفترات المنعوتة بالمظلمة، كـ«**أحكام القرآن**» لابن العربي المتوفى سنة 543 هـ و«**الموافقات**» للشاطبي المتوفى سنة 790 هـ و«**البيان والتحصيل والمقدمات الممهدات**» لابن رشد الجد المتوفى سنة 520 هـ و«**المعيار**» للونشريسي المتوفى سنة 919 هـ و«**نيل الأوطار**» للشوكاني المتوفى سنة 1255 هـ وغير ذلك من الكتب المهمة التي ترشدنا وتفيدنا في وقتنا الحالي، إذا أردنا أن نقوم بما هو مطلوب منا من وصل الحاضر بالماضي وإحياء النهضة العلمية والإجتهادية في الميدان الفقهي، وإعطاء الأدلة والبراهين لغيرنا على أن فقهنا وتشريعنا فيه من المرونة ما يجعله صالحاً لكل زمان ومكان، وأنه قادر على استيعاب كل المستجدات التي تنزل بالساحة الإسلامية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[24].

ومن الطبيعي أن الذي يطلب منه مثل هذا العمل الجاد والمفيد هو العالم والفقيه المقتدر الذي توفرت فيه شروط الإجتهاد المحددة عند علماء وفقهاء الإجتهاد الذين أصلوا أصول الفقه الإسلامي، وقعدوا قواعده في كتبهم الفقهية والأصولية[25].

---

(22) الإجتهاد من ضروريات الحياة في سائر المستويات وفي كل الميادين، إذ يعتبر العمود الفقري لكل تقدم في أي مجال من المجالات، وبالأخص المجال الثقافي والفكري، فلا سبيل إلى قطع الأشواط البعيدة والحصول على مستويات علمية رفيعة بدون الإجتهاد، وتاريخنا الإسلامي خير شاهد على هذا.

(23) في هذا العصر الذي ينعت بالجمود والإنحطاط يخرج لنا عالمان كبيران بتفسيرين عظيمين : أحدهما من غرب العالم الإسلامي وهو السيد محمد القرطبي المتوفى سنة 671 هـ، والآخر من شرق الأمة الإسلامية وهو السيد محمد الرازي المتوفى سنة 604 هـ ؛ الأول منهما مالكي المذهب، والثاني شافعي المذهب، وكلاهما يعد عبقري عصره.

(24) الواقع هو أن تراثنا العلمي والفقهي الذي أنتجه العلماء والفقهاء الباحثون عبر العصور فيه ما يغنينا عن أي تراث آخر، فما علينا إلا أن نعود إليه رابطين بينه وبين أصوله المعتمدة من الكتاب والسنة وما يجري في فلكهما، ومجتهدين على ضوء ذلك إذا كنا مؤهلين للإجتهاد الفردي أو الجماعي.

(25) باب الإجتهاد يجب أن يبقى مفتوحاً دائما في وجه القادرين عليه، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات، إذ يطلب من كل فرد أن يجتهد في ميدان تخصصه، ثم تتلاقى الجهود في اجتهاد جماعي في القضايا العويصة التي يحتاج تدارسها إلى تخصصات عديدة.

وأهم الشروط التي يجب أن تتوفر في الفقيه المجتهد ما يلي :

1 ـ معرفتـه للغة العربيـة، واطلاعه علـى أسرارها البيانية، لأنهـا لغـة القرآن والحديث، وهما المصدران الأساسيان اللذان تعود إليهما كـل الأصـول الأخرى التي اعتمدها الفقهاء عبر مسيرة التشريع الإسلامي.

2 ـ معرفته لعلوم القرآن من الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والإعجاز القرآني، والقراءات القرآنية، وأقسام القرآن وأمثاله، إلى غير ذلك من العلوم القرآنية المفيدة للمفسر والفقيه المستنبط للأحكام.

3 ـ اطلاعه على السنة وعلومها، قولية كانت أو فعلية أو تقريرية وعلمه بتاريخها، وناسخها ومنسوخها، وعامها وخاصها، ومطلقها ومقيدها، وطرق روايتها، إلى غير ذلك من العلم الحديثية[26].

4 ـ علمه بمواضع الإجْماع وأسباب الخلاف الفقهي التي ذكرنا البعض منها.

5 ـ معرفته للقياس ومناهجه وضوابطه وعلله.

6 ـ علمه بمقاصد الشريعة التي تراعي المصالح الأساسية لعامة المسلمين، وترفع عنهم الحرج والمشقة[27].

7 ـ أن يكون على نصيب وافر من الذكاء وقوة الإدراك ليصح فهمه، ويصل إلى المبتغى المطلوب من شريعة الله ورسوله فيما يبنيه عليها من أحكام فقهية.

8 ـ أن يكون مالكاً لعقيدة إسلامية قوية وصحيحة، وأن يبرهن على إخلاصه وصدقه في خدمة التشريع الإسلامي[28].

---

(26) علوم الحديث كثيرة ومتشعبة، ويكفي دليلا على ذلك ما ألف فيها من مؤلفات تجمع شتاتها وتعرف بأهم مصطلحاتها، وبما بذل في تنقيتها من الشوائب التي علقت بها.

(27) التشريع الإسلامي جاء في جملته لضمان مصالح العباد، وإبعاد الحرج عنهم بدليل ما ورد في آخر سورة الحج، وهو قوله تعالى : ﴿... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾، وما جاء به قوله سبحانه في آخر سورة البقرة : ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ ؛ وبدليل قوله ﷺ في الحديث الصحيح الذي يرويه البخاري : «إن الدين يسر...».

(28) إخلاص العالم والفقيه في خدمته لدين الله الذي هو دين الإسلام يظهر من أقواله وأفعاله، وإنتاجاته الفقهية والعلمية التي تبرز مدى ما يبذله من جهود في تذليل الصعاب أمام المهتمين بما جاء به كتاب الله العزيز، وحديث الرسول الكريم ﷺ من تشريعات دقيقة ضامنة لمصالح أبناء البشر دنيا وأخرى.

هذا عن الِاجتهاد الفردي، الذي يجب أن يبقى قائماً ومعمولا به في كل العالم الإسلامي، حتى ولو كان مقيدا بالقيود المذهبية، إذ عن طريقه يُثْرى الفقه الإسلامي بالآراء والنظريات الفقهية المختلفة التي تفسح المجال للِاختيار والترجيح[29].

على أننا في عصرنا الحاضر في غاية الِاحتياج إلى الِاجتهاد الجماعي لحل بعض المشاكل العصرية المستعصية التي تفرض نفسها علينا بحكم اتصالنا الوثيق بغيرنا من الأمم الأخرى التي لا تدين بالإسلام، ولا مفر لنا من التعامل معها على أساس أن نبقى متمسكين بديننا ومحافظين على أحكام شريعتنا المنبثقة من كتاب ربنا وحديث نبينا؛ ومن تلك المشاكل ما يعرف الآن بأطفال الأنابيب، وبنوك الدم، والتعاملات البنكية والمصرفية، واستبدال بعض الأعضاء الجسمية، إلى غير ذلك من مشاكل العصر الحديث التي يجب علينا أن نبحث لها عن حلول مناسبة تتفق ومبادئ ديننا الحنيف؛ ولن يكون ذلك بالأمر المستحيل علينا إذا نحن حاولنا استقصاء ما تفتحه شريعتنا أمامنا من مجالات واسعة مكنت قدماء فقهائنا من إيجاد جميع الحلول لما نزل بهم من وقائع وأحداث؛ وما هو متوفر لدينا الآن من الإمكانات المختلفة لم يكن متوفراً لديهم.

وحتى إذا كانت الاختصاصات أصبحت من السمات البارزة التي تميز بها عصرنا، فإن ذلك لن يثنينا عن عزمنا، وربما يكون ذلك من العوامل التي تساعد على نمو الِاجتهاد الفردي والجماعي معاً، إذ لا مانع إسلاميا من أن يتعاون المختصون من الفقهاء والأصوليين مع المختصين في المجالات العلمية الأخرى؛ فنحن مدعوون اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى أن نحدث نوعاً من التآزر بين مختلف ذوي الِاختصاص[30].

فيجب أن نفسح المجال لتلاقي الفقهاء المختصين مع الأطباء الِاختصاصيين

(29) الِاجتهاد الفردي هو الذي كان سائداً في عهد السلف، وقد أعطى تلك النتائج الباهرة المتجلية فيما وصل إليه العلماء والفقهاء الباحثون آنذاك من الترقي والتقدم الهائل في كل المجالات التي خاض فيها المثقفون من العرب والمسلمين في شرق العالم الإسلامي وغربه.

(30) إن الإمكانات المتوفرة الآن لم تكن موجودة سلفاً، فهل سهلت المطابع وآلات الِاستنساخ الموجودة حاليا بوفرة الحصول على المصادر والمراجع، كما أن سرعة المواصلات مما يفيد الباحثين في الوصول إلى مبتغاهم في وقت وجيز، وأيضاً هناك وسائل أخرى للِاتصال تمكن الإنسان من معرفة رأي غيره والتفاهم معه بأقصى سرعة مثل الهاتف والفاكس والبرقيات والبلاغات الإذاعية والتلفزية.

حتى نستطيع البحث الجدي في المسائل الفقهية التي لها علاقة وطيدة بالطب في مختلف مستوياته، وما يقال عن فوائد التقاء الفقه بالطب يمكن قوله عن التقاء الإختصاص الفقهي بالإختصاص الإقتصادي؛ وهكذا الشأن في كل المجالات الأخرى، إذا قويت العزائم وحسنت النيات، وبذل الجميع كل ما في وسعه من جهود واجتهادات لتحقيق الصالح العام الذي هو الهدف الأساسي للتشريع الإسلامي الذي يجب على المجتهدين من فقهاء المسلمين أن يعملوا على بقائه وتنميته واستمراره كما أراده الله إلى أن تنتهي الحياة على وجه هذه البسيطة(31).

وفيما يرجع إلى صعوبة معرفة المجتهدين في كل أمة من الأمم الإسلامية يمكن الإتفاق بين دول الإسلام على مقياس معين لابد من وصوله في الدرجات العلمية التي تؤهل صاحبها ليكون ضمن الفقهاء المجتهدين؛ وحينذاك يصبح بوسع فقهاء الأقطار الإسلامية أن يدلوا بآرائهم الفقهية الإجتهادية لتناقش على مستوى العالم الإسلامي من طرف الفقهاء المؤهلين للمهام الإجتهادية في الميدان الفقهي، على أن يعتبر الرأي الذي يجمع عليه هؤلاء المجتهدون هو المتبع مستقبلا في سائر دنيا الإسلام، وبهذه الطريقة نستطيع بحول الله مع قوته أن نقوم بحل جميع المشاكل التي تواجهنا وتتحدانا في وقتنا، ونكون بذلك قد طبقنا قول ربنا في كتابه العزيز : ﴿يَاأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ ٱللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(32).

(31) ما شرعه الله في كتابه وعلى يد رسوله جاء محققا لمصالح العباد في جميع الأزمنة وفي سائر الأمكنة ؛ فبمحافظتنا على تشريعنا وبعملنا على تطبيقه في حياتنا العملية نضمن مصالحنا الدنيوية والأخروية على السواء.

(32) هذا النص يضم آية كاملة رقم 13 من آيات سورة الحجرات ؛ ومما ينبغي للقارئ أن يعرفه عن هذه الكلمة المتواضعة التي كتبتها عن الخلافات الفقهية في الصلب وفي الهوامش أنها تستند إلى المصادر والمراجع الإسلامية الأساسية المذكورة أثناءها.



الاجتهاد الفقهي
مناهجه وأساليبه ووسائله



دور الاجتهاد الفقهي في تدعيم الانتساب الحضاري للإسلام

محمد بلبشير الحسني
كلية الآداب ــ الرباط

مقدمة

كثر الحديث في العقود الأخيرة عن النظام الدولي الجديد، كما قيل إن التاريخ توقف.

ــ فهل انتهى التاريخ فعلا مع بروز النظام العالمي الجديد، بتوجهاته اللبرالية والعلمانية والمركزية الغربية ؟

ــ هل أصبح ميئوساً من أن يعود للإسلام حضوره الحضاري، وعالميته ؟

ــ ولماذا توجه الأنظار حاليا للإسلام والمسلمين، خصوصا بعد تقلّص واختفاء النظام الشيوعي ؟ هل خشية من أن يهدّد مشروعهم في النظام الدولي الجديد، أم لاعتقادهم أن مشروعه الحضاري متوقع، حتى ولو كان غائبا بالفعْل الآن ؟ وهل من أجل هذا التوجه يقوم الغرب باستفزازات وضغوط عسكرية واقتصادية وإعلامية بل وأممية (في قضايا العراق والصومال وفلسطين والسودان وليبيا والبوسنة والهرسك ــ والمهاجرون المسلمون في أوربا) ؟

في أي اتجاه تسير المجتمعات الإسلامية ؟ هل الصحوة الإسلامية محكوم عليها بالفشل ؟ وهل للنسق الحضاري الإسلامي حظ في الانبعاث والانتشار من جديد ؟

ــ أليست حصوننا مهدّدة من الداخل، كما هي مهددة من الخارج ؟

ــ أليس من الحكمة أن نبدأ بإصلاح أنفسنا وتحصين مجتمعاتنا ؟

هذا ما دفع بنا إلى العودة للذات، قبل كل شيء، إذا أردنا أن نقيم بناء

حضاريا إسلاميا بإعطاء الأسبقية لتعزيز الانتساب للإسلام لدى أبنائنا من الأجيال الحالية والمقبلة ـ ولكن لن يتأتى ذلك إلا بإعادة الحياة والحركة للاجتهاد، كي يوقف المنظومة الحضارية الدخيلة في كل ما تشوّه به منظومتنا الحضارية الإسلامية. على أنه من حق كل واحد منا أن يتساءل عما يتجلّى فيه الانتساب الحضاري : هل يتجلى في العقيدة والعبادات فحسب، كما يعتقد كثير من أفراد أمتنا ؟ أم يتجلى أيضا في نمط الحياة، بما في ذلك النظم والقيم والعلاقات، ومجموعة من التصورات والمفاهيم والمناهج ؟

كل هذه التساؤلات في حاجة إلى أجوبة وتوضيح. هل يستسلم المسلمون لليأس، متخاذلين، متشككين في قدرة الله والسنن الثابتة التي أخبر عنها في كتابه الحكيم، وفي سنة نبيه المصطفى عليه السلام ؟

هل يجهلون أن للإسلام منظومةً حضاريةً لها مميزاتها وإيجابياتها ومناهجها، إذا ما بقيت متمسكة تمسكا متينا بالمرجعية الربانية والهداية النبوية ؟

ذلك ما سنحاول، بإذن الله، الإجابة عنه بإيجاز، عارضين في مبحث أول مفهوم الانتساب الحضاري ومقوّماته، وفي مبحث ثاني سعة فضاء الاجتهاد ومجالاته، وأخيرا في مبحث ثالث دور الاجتهاد في تقويم وتدعيم الانتساب الحضاري.

I ـ مفهوم الانتساب الحضاري للإسلام ومقوماته :

لا يفهم الإسلام في حقيقة الأمر إلّا نظاما حضاريا متكاملا سيما وأنه آخر تذكير من ربّ العالمين، جاء للناس كافة، وفي وقت يبلغ فيه الإنسان درجة النضج في استثمار طاقاته ومؤهلاته ولم يعد في حاجة إلى رسالة أخرى من السماء ؛ ذلك أن الإسلام حدد للإنسان علاقاته مع الخالق وموقعه من باقي المخلوقات وجعله مكلفا مستخلفا، وزوده بما يحتاج إليه للقيام بهذه المهمة، ورسم له السبيل الكفيل بتمكينه من أدائها.

هذه هي الأرضية التي تشكل الإطار المذهبي للعقائد الإسلامية والمنطلق للبناء الحضاري، والتي لا خلاف فيها عند المسلمين قاطبة.

فالبناء الحضاري للإسلام إذن يتسم بمبرِّر عقدي متواصل، الأمر الذي يفرض نفسه على المسلمين باستمرار إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وعلما بأن هناك سنة

الله التي لا تتبدَّل وتنطبق على كل البشر وهي أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم. فالانتساب الحضاري للإسلام يقتضي قبل كل شيء الإيمان بهذه العقيدة والعمل على تنفيذ ما جاء فيها.

ويتجلى هذا التنفيذ، الفردي والجماعي في العوامل التالية :

1) المرجعية الإلهية في العقيدة والشريعة والسلوك الفردي والجماعي، بناء على أن الإنسان عبد لله، مستخلف ومأمور بالقيام بالمسؤولية التي أناطها الله به، والتي سيحاسب عليها يوم القيامة ــ وهكذا ربط الإسلام السلوك البشري في الدنيا بما سيتبعه من جزاء أو عقاب في الآخرة. بناء على احترام التعاليم الإلهية أو إهمالها.

وفي هذا الموقف، كما هو معلوم، خلاف جوهري مع من يبعدون الدين عن الحياة الدنيوية من ملحدين وعلمانيين.

ولم يترك الله تعالى الإنسان تائهاً، فقد ترك له الحجة البالغة والمرجع الدائم في الحق والعدل: القرآن العظيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي سيبقى على مدى الدهر الهادي للإنسان إلى الصلاح في أفكاره وأعماله، والمنقذ له من الضلال والزيغ عن سواء السبيل.

وينتج عن الربط بين الحياتين الدنيوية والأخروية، الذي يساعد كتاب الله على التذكير به باستمرار، شعور قوي عند المسلم بمراقبة من لا تخفى عليه خافية، مما يضطره إلى يقظة النفس ومراجعتها، وإلى المراقبة الذاتية، مما عبّر عنه القرآن بالنفس اللوّامة.

2) الارتباط بنسق خاص في الحياة الفردية والجماعية، وفي طبيعة العلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة وبين مختلف فئات المجتمع، بعضهم مع البعض كالرجال والنساء، والأبناء والآباء، والأغنياء والفقراء الخ.

وتضبط هذه العلاقات والتصرفات الشريعة وآداب المعاملة والسلوك وأساليب التعبير والاتصال، وطبيعة المشاعر والأذواق، وهي تخضع لما جاء من أحكام وتوجيهات في القرآن والسنة، وما قدمه الفقهاء في شأنها من اجتهادات، كانت تفرضها المستجدات والتقلبات الظرفية التي تبرز في حياة الناس، وتقتضيها مصالحهم التي تعدّ فروعا لأصول، أو أحكاما جديدة مستنبطة بناء على مقاصد الشرع أو قواعد أصولية نقلية أو عقلية.

وحيث أن المستجدات لا تنقطع، والتغيير لا يتوقف وأن المصدرين الثابتين مازالا قائمين محفوظين، فلا مناص من ضرورة استمرار الاجتهاد للتنظيم والتقويم والتكييف.

3) الانتساب إلى أمّة آمنت بنفس ما نومن به نحن اليوم، وعملت طوال أربعة عشر قرنا على محاولة اتباع أوامر الدين واجتناب نواهيه، اشترك كثير من أهلها في تبليغ رسالته، والدعوة إلى تطبيقه، وتخلّل هذه الدعوة حروب وفتن وبطولات وانحرافات، اتباعا لسنة الله في خلقه. فتعاشروا في السرّاء والضراء، وكان بينهم التاريخ المشترك، والمآثر التاريخية والحضارية والتراث الذي لا يزال يشهد بما تركه السلف، على اختلاف قومياتهم ولغاتهم وأعرافهم.

4) الإيمان بوحدة القيم التي جاء بها الإسلام من دعوة إلى قول الحق واتباعه والتمسك بمبادئ العدل والحرية والمساواة والإحسان، واجتناب الظلم والبهتان والزور ووضوح الرؤية في كثير من المفاهيم الحضارية كمفهوم الدين والأمة والقانون والأخلاق، والتنمية والتقدم الخ... وقد ترجمت هذه الرؤية إلى واقع حياة المسلمين، بمؤسسات بقيت قائمة طوال تاريخ المجتمعات الإسلامية أذكر منها بصفة خاصة التكافل الاجتماعي عن طريق الزكاة، والوقف، وآختصاصات القاضي ومراقبة التصرف الاقتصادي في الحرف والتجارة والمهن الحرة، والأخلاقي في السلوك والانتاج عن طريق نظام الحسبة، ومنظومة حضارية قائمة الذات بطقوسها وأذواقها وأشعارها وأمثالها وأعرافها وآدابها.

5) وقد نتج عن الانتساب العقدي والتشريعي والقيمي، في مجالات الحياة العامة توجهات لدى الأفراد والجماعات في السُّلوك التعبّدي، في طبيعة المسكن والمأكل والملبس في الولائم والمآتم والأعياد، في النشاط الثقافي والفني من أدب وشعر وموسيقى، وفنون يدوية من نحت وتخريم ونقش بدل التشخيص وإقامة التماثيل.

6) صحيح أن الفضاء الذي تركه الإسلام للمتغير في مقابل الثابت، فضاء واسع، يفرض الاجتهاد الفكري والفقهي والتطبيقي المتواصل، ولكن نشأ عنه في نفس الوقت الاختلاف في التصورات والتأويلات والاستنتاجات مما برز عنه مذاهب عقدية وفقهية مختلفة، وأحيانا طقوس وتقاليد متضاربة بل وانحرافات مقصودة أو ناتجة عن جهل أو غفلة أو سوء فهم. ولكن هذه الاختلافات رغم تعدّدها وعمقها أحيانا،

فهي لم تؤثر كثيرا في الشعور بوحدة الالتقاء في الإسلام لدى جميع المسلمين والانتساب إلى حضارته في مقوّماتها ومظاهرها وآثارها.

على أن التعدّد في الوحدة أصبح في الوقت الراهن قابلا للعلاج، على الأقل فيما من شأنه أن يقارب بين المسلمين فيما بينهم وبين دينهم، وذلك بتيسير الاتصالات واللقاءات في مواسم الحج والعمرة، والمؤتمرات والندوات على المستوى الحكومي والشعبي، وفي مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية، وعلى مستوى قطاعات الشباب والطلبة والنساء، والعمل النقابي والرياضي والفني.

II ـ سعة فضاء الاجتهاد الفقهي ومجالاته

التشريع الإسلامي ضبط للعلاقات بين الإنسان وخالقه، وبين الإنسان وقرينه في جميع مجالات الحياة المجتمعية، دستوريا ومدنيا وجنائيا وتجاريا. وباختصار في سائر المعاملات، سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية.

والقصد الأساسي من الشريعة ضمان العدالة والحقوق في الضروريات الخمس : النفس والدين والعقل والمال والنسب، وما يقابلها من واجبات والتزامات.

كما أن القصد منها أيضا بناء الإنسان بناء سوياً وتحصين المجتمع، وهذا ما يجعلها ذات أبعاد تربوية وأخلاقية، إنها مبنية على رعاية المصالح، بإعانة الإنسان على نفسه الأمارة بالسوء، وبمراعاة الفطرة والطاقة وتهذيب الغرائز وترشيد الميولات والنزعات، والتخفيف من التكاليف عند الحاجة، وفتح الذرائع للخير وسدها في وجه الشر، لما تتسم به في أحكامها وتوجيهاتها من مرونة وتيسير واهتمام بالوقاية والتحصين قبل العلاج والتعزير.

فالفقيه ملزم في اجتهاداته، باعتماد هذه المقاصد والضوابط والتوجيهات، كي يحتفظ على الأصول والمقاصد، ويعمل على حلّ ما يطرح على الناس في حياتهم من قضايا ومشاكل في سلوكهم ومعاملاتهم.

لا يسمح المقام بالحديث عن جميع المحاور التي يعالجها الفقه الإسلامي ولذا سنقتصر على أمثلة من الأحوال الشخصية وعلى إشارات خفيفة إلى بعض الأبواب الفقهية الأخرى.

إن الاجتهاد في مجالات النكاح والطلاق والنفقة والإرث والوصية وحقوق

الطفل من رضاع وولاية وحضانة وتربية امتد على قرون من حياة المسلمين ومازال قائما لضمان التكافل الاجتماعي والوحدة والتماسك في البناء الأسري والمجتمعي.

ففيما يتعلق بالطلاق مثلا، «الاتجاه العام للشريعة الإسلامية كما يقول الدكتور أحمد الريسوني، عرقلة الطلاق وتأخيره، التماسا إلى إبقاء الزوجية وإصلاح ما فسد منها» فقد جاء في كتاب الله : ﴿**لَا تَدْرِي، لعلّ الله يُحدث بعد ذلك أمرا**﴾ (الطلاق : 1).

وفي التوقيت في العدة والإيلاء ﴿**لِلّذين يولون من نسائهم تربُّص أربعة أشهر**﴾ مهلة هي رحمة بالمرأة ورخصة للرجل كي يفكر قبل اتخاذ قرار نهائي.

وفي حكم الزنى، يوازن الإسلام بين الضرر الواقع على المذنب والضرر الواقع على المجتمع. ويقضي بارتكاب أخف الضررين، ويدرأ الإسلام الحدود بالشبهات والستر، كما هو الشأن في الزنى والقذف، حفاظا على الأسرة وسلامتها.

يقول سيد قطب «في ظلال القرآن» : «الإسلام لا يقيم بناءه على العقوبة، بل على الوقاية من الأسباب الدافعة إلى الجريمة، وعلى تهذيب النفوس وتطهير الضمائر».

وفي موضوع حضانة الطفل، يحيط الإسلام الموضوع بسياج قوي من الحماية بوضع ترتيب للحاضنين وشروط للحاضن من عقل وبلوغ واستقامة وقدرة على تربية المحضون وصيانته صحيا وخلقيا، وسلامة من كل مرض معد فيه ضرر على الطفل.

وحمى الإسلام الطفل من عبث والديه بأن جعل النسب للأب بالفراش أو البينة أو الاستلحاق، قال عليه السلام : «الولد للفراش وللعاهر الحجر». كما حماه في حقوقه في الإرث وفي سلامة الأسرة، بتحريم التبني، فقد قال الله في كتابه الحكيم : ﴿**وما جَعَلَ أدْعِياءَكُم أبْنَاءَكُم، ذَلِكُم قَوْلُكُم بأفْواهِكم، والله يقول الحَقَّ وهو يَهدي السبِيلَ، ادْعوهمْ لِآبائِهم هُوَ أقْسَطُ عِنْدَ الله، فَإنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ، فإخْوَانُكم فِي الدِّين، وَمَوَالِيكُم**﴾ (الأحزاب : 4 و5).

وبجانب حماية الطفل لا يُضيّع حقوق الوالدين، فقد قال تعالى : ﴿**لَا تُضَارَّ والِدةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لهُ بِوَلَدِهِ**﴾ (البقرة: 233) والأم أحق بالحضانة ما لم تتزوج، فوازن بين حقوق الولد وحقوق الأم.

ومن ضوابط الشرع كذلك قاعدة : «من تعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه» فقد قال عليه السلام : «ليس للقاتل من تركة المقتول شيء».

وفي مجال الوصية، يسمح الاجتهاد بتشجيع الوصية للفقراء والمساكين من الأقرباء وغيرهم كما يمكن من إنشاء المشاريع في الوصية الواجبة، عند الأحناف، فقد جاء في الكتاب : ﴿وَٱعْبُدُوا ٱللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِٱلْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي ٱلْقُرْبَى﴾ (النساء : 36). كما جاء فيه أيضا : ﴿وَآتِ ذَا ٱلْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ (الإسراء : 26).

جميع هذه القضايا المتعلقة بالحياة الأسرية وغيرها كثير تطرح في الوقت الراهن، قضايا فرعية أفرزتها التطورات والتحولات الاجتماعية، ويتعين على الفقهاء الاهتمام بها ودراستها ومحاولة إيجاد الحلول الناجعة لها، بدون مخالفة أحكام الشريعة ومقاصدها.

فقضايا الإجهاض وقتل المواليد أو تركهم لقطاء، واستغلال موانع الحمل في ارتكاب الفاحشة، وما ينتج من انحرافات وضلالات عن التلقيح الاصطناعي خارج الرحم، وغيرها مما أصبح ينتشر ويتكاثر في مجتمعنا، كلها قضايا اجتماعية خطيرة في أشد الحاجة إلى بحثها وإيجاد العلاج الناجع لها، قبل استفحالها. تضاف إليها قضايا أخرى كثيرة تطرح على الطبيب في ممارسته كموضوع نقل الأعضاء البشرية وزرعها، وموضوع المعالجة لأمراض تنتج عن تصرفات تخالف الشرع والمنطق والطبيعة، كالزنى والشذوذ الجنسي، وكموضوع المريض المحكوم عليه طبيا بالموت، هل يجوز التعجيل بوفاته رفقا به لشدة ألمه أو لغيبوبته الكاملة.

وإذا ما انتقلنا إلى ميادين أخرى اقتصادية واجتماعية وسياسية فسنجد الحاجة ملحة لفتح باب الاجتهاد وتوسيعه في كثير من القضايا الناجمة عن التطورات المعاصرة في هذه الميادين.

ففي المجال الاقتصادي كثير من الممارسات في حاجة إلى معالجة شرعية : في طليعتها المعاملة بالربا (ربا الفضل وربا النسيئة) وقضايا القرض والتأجير والمشاركة وسياسة الاستهلاك، والممارسات المالية في البنوك ومفهوم التنمية وإنتاج المحرمات الخ.

وفي المجال الاجتماعي، ينبغي البحث في أسباب انقطاع التكافل الاجتماعي، وإهمال موضوع الزكاة، وتقلص الوقف، واستفحال الفروق الطبقية، وتفاقم مظاهر

الترف. وكذلك تفكك البنيات الاجتماعية التقليدية بسبب تردِّي الأوضاع وتغلغل نمط العلاقات الرأسمالية التي تعتمد الفردية بدل المصلحة الجماعية.

وفي المجال السياسي، يتعين الاجتهاد في القضايا التي تطرح حاليا على الساحة السياسية في المجال الديمقراطي وحقوق الإنسان، وما يتفق في الممارسات السياسية والاجتماعية مع الإسلام وما لا يتفق. كما ينبغي الاهتمام بالعلاقات السياسية، بصفة خاصة بين الأقطار الإسلامية فيما بينها، وبينها وبين الأقطار الأخرى، في مجال التعاون مثلا وحلّ مشاكل الحدود، والعمل المشترك في السياسة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإعلامية، وعلى صعيد الحكومات والمجالس النيابية، والمنظمات الثقافية والمراكز العلمية وغيرها.

III ـ الاجتهاد الفقهي والانتساب الحضاري

لقد تبين من خلال المحور الأول، أن عوامل الانتساب الحضاري إلى الإسلام ومقوّماته وضوابطه قوية ومتعددة، ولا يمكن طمسها أو القضاء عليها بيسر. ولكن الغزو الخارجي المكثف، والتنكّر والتخاذل الداخليان استطاعوا تشويه هذا الانتساب والتشكيك في صلاحيته وجدواه.

فكثير من الترسبات التي تشكل تقاليد ناتجة عن إفرازات حضارية متعاقبة، صادرة عن التشريعات والنظم والقيم الإسلامية أو مستنبطة منها، تأصلت عبر العصور، وصمدت، وتكيفت مع البيئة المحلية، ولا يمكن أن تنمحي بسهولة، على أن كثيرا من المؤسسات الشرعية أو الحضارية بدأت تتهلهل ويغشاها الوهن.

فالروابط الأسرية، مثلا، بدأت تفتر وتتفكك، بل وتتلاشى أحيانا، والتستّر الذي يعدّ فضيلة من فضائل النظام التشريعي والحضاري الإسلامي تغيّر عما كان عليه الأمر في المغرب، حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية. فكانت مظاهره واضحة في السكن (الأسلوب المعماري) وفي تستر المرأة خارج بيتها، وفي عدم اختلاط الجنسين في الحفلات والولائم أو اختلاطهم في جوّ من الاحتشام والعفة (علما بأن الحياء يعد من الإيمان)، أما اليوم فالتبرج أصبح قاعدة والاختلاط تقدّما.

وعوّض التكافل الاجتماعي والتواضع والتآزر بين الأقارب والجيران، وبين الأغنياء والفقراء بالأنانية والفردية والنفعية والكبرياء وكثر الشره على جمع المال بكافة الوسائل

المشروعة وغير المشروعة (ومعلوم أن الله تعالى وصف الإنسان بأنه يحبّ المال حبا جمّا) وسادت روح الأثرة على الإيثار والتراحم، وحب الدنيا على التزوُّد للآخرة، وباختصار كبير، ضعف الإيمان والشعور الروحي الرادع للنفوس، فاتسعت الغفلة وسيطر الهوى على الناس، فزاغت الأبصار وانتكس المجتمع.

على أن ما يثلج الصدر ويحيي الأمل في النفوس، انبثاق الصحوة الإسلامية التي أصبحت تقوم بدور هام في عودة المسلمين إلى دينهم، خاصة عن طريق العبادات والأخلاق الإسلامية، الأمر الذي يجعلنا ننظر إلى المستقبل بنظرة تفاؤلية، على أمل أن ينصر الله من ينصر دينه، ويعين من يومن ويستقيم. قال رب العزة في كتابه الحكيم : ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا ٱللهُ ثُمَّ ٱسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا...**﴾ (فصلت: 30).

وتبين في المحور الثاني أن الاجتهاد لا يُستغنى عنه في سائر مناحي الحياة من عبادات ومعاملات وعادات وعلاقات.

إن الفرائض في التشريع الإسلامي قليلة إذا ما قورنت بالمستحبات والمندوبات والنوافل وآداب التعبّد والمعاملة، فضلا عن الرخص الكثيرة والكفارات والإعفاءات الجزئية أو الكلية. ثم إن تطبيق الأحكام الشرعية تعتمد على مقاصد وأهداف تربوية وتهذيبية من لدن الشارع، كما تعتمد على نية المكلف وطاقته. وتلعب السنة والسيرة النبويتان دورا أساسيا في تشكيل البيئة المثلى في الاكتساب الحضاري الإسلامي. وهكذا حرص الإسلام على إحاطة المسلم بسياج من التعليمات والتوجيهات، من شأنها أن تتمكن من تكييف الفرد مع أهدافها وتحصينه وإعانته على التغلب على مواطن ضعفه، باجتناب استعمال سيء للغرائز والنوازع.

إن جدوى الاجتهاد وفاعليته لن تتحققا إلا باعتبار هذه الأهداف والمرامي، أي أن على المجتهد أن يتحلى بالمرونة الكافية في الاستنباط من النصوص واستغلال سعة التشريع ومقاصده، ثم عليه أن يستعمل الوسائل الكفيلة بالتنفيذ والأساليب القوية في الدعم، وأعني بها التوعية الروحية والخلقية، التي لن يكون للاجتهاد أثر بدونها، وتشجيع العمل بالمستحبات والنوافل التي تساهم في تطهير النفس والتقرب من الله تعالى.

إن المجتهد في العصر الحاضر مطالب بالإلمام بالدراسات الاجتماعية والنفسية

المتعلقة بمجتمعه، ومطالب كذلك باكتساب ثقافة عامة عن الأوضاع في بلاده، وكذا عن معالم التقدم العلمي والطبي والتقني، كي يعيش عصره ويستطيع تكييف اجتهاده مع الحاجة المتعددة والمتنوعة : حاجة المتعبّد، وحاجة التاجر والفلاح والصانع والعامل، وحاجة المريض والمعوّق والمعطوب والمسافر والمهاجر، وحاجة المتزوج والأعزب والوارث والحاضن والولي، وحاجة المقرض والمدين، والحاكم والمحكوم الخ.

والمجتهد مطالب من جهة أخرى بالاجتهاد في أسلوب العرض وتيسير التطبيق (مثلا أساليب تطبيق الزكاة، جمعا وصرفا)، وفي استغلال الوسائل الإعلامية والتقنية والتبليغية الحديثة.

فالاجتهاد لا ينبغي إذن، أن ينحصر في الاستنباط الضيق من النصوص، مقتصرا على الجانب النظري الذي قد يتعذّر تنفيذه لأسباب محلية أو ظرفية أو قانونية أو عائلية أو دولية.

إن بلوغ الهدف من تدعيم الاجتهاد للانتساب الحضاري يقتضي إذن سعة في معرفة الشريعة الإسلامية بأحكامها وأصولها ومقاصدها وحكمها ورخصها، كما يقتضي التأكيد على الحكمة من اعتماد الشريعة على التوقيت الزماني في أركان العبادة من صلاة وصيام وحج (بالإشارة على الخصوص في الصلاة إلى التوقيت اليومي والجمعة والاعياد، والاستسقا الخ) والتحديد المكاني (المسجد والمصلّى وأماكن أداء مناسك الحج). ثم إن الاجتهاد يتطلب أيضا اطلاعا واسعا على أوضاع المكلف وظروفه وظروف المجتمع الذي يعيش فيه، من حيث موقعه الجغرافي والتاريخي، وطبيعة علاقاته الخارجية، كما أن عليه أن يكون ملمّا بالتطورات الحضارية والعلمية الراهنة وآثارها على المجتمع.

وليس هذا بدعا من الأمر، فقد عُرف عن السلف من الأمة والفقهاء أنهم كانوا يأخذون الأعراف بالاعتبار ويعتنون بالنوازل الخاصة بالواقع المحلي.

إن اعتبار الظروف ومقاصد الشريعة ابتداء وتفصيلا، ومقاصد المكلف فرداً وجماعة، أمر عادي وضروري عند الفقيه المجتهد كما أن العمل الجماعي أساسي في القضايا التي تهم المجتمع أو التي تكون ذات أبعاد إيجابية أو سلبية على الفرد أو المجتمع، حتى ولو اقتضى الحال اعتماد مذاهب فقهية مختلفة، أو تجاوزها قصد إيجاد الحلول المناسبة للقضايا المستجدة الراهنة.

الاجتهاد بين الفرد والمؤسسة

اسماعيل الخطيب
كلية أصول الدين ـ تطوان

تمهيد

قال الله تعالى : ﴿**وكذلك جعلناكم أمةً وسطا لتكونوا شهداءَ على الناس ويكونَ الرسولُ عليكم شهيدا**﴾ (البقرة : 143)، إنها ميزة هذه الأمة بين الأمم، لا إفراط ولا تفريط، لا غلو ولا تقصير، يعصمها من ذلك أمران : الكتاب والسنة، قال عليه الصلاة والسلام : «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله وسنة نبيه»[1].

وقد سار أئمة الإسلام على منهج الكتاب والسنة، وقد اتفقوا ـ اتفاقا يقينيا ـ على وجوب اتباع الرسول ﷺ، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ قوله ويترك إلا الرسول عليه الصلاة والسلام.

وبذلك تم الحفاظ على هذه الشريعة التي جاءت رحمة للناس كافة، وها هي نصوص الوحي ـ من قرآن وسنة ـ بين أيدي الناس، ترشدهم إلى الهداية والرحمة، وتعرفهم بالمقاصد التي يهدف الشرع إلى تحقيقها.

وقد اتجهت الأحكام الإسلامية إلى إقامة مجتمع سليم تتحقق فيه العدالة الاجتماعية في أتم صورها ووعى أهل العلم هذا الهدف فعملوا على بيان النصوص المحققة لذلك واجتهدوا أيما اجتهاد في هذا السبيل.

وعندما التحق الرسول عليه الصلاة والسلام بالرفيق الأعلى وامتدت الفتوحات

(1) الموطأ ـ كتاب الجامع : النهي عن القول بالقدر.

لتدخل بلاد وشعوب ضمن دولة الإسلام، كثرت الوقائع وتزايدت على الأيام فكان عليهم أن يجتهدوا : فكان الاجتهاد تلبية لحاجة فعلية، ولضغوط واقعية، طرأت على المجتمع الإسلامي :

كتب عمر بن الخطاب إلى شريح القاضي يقول : «إذا حضرك أمر لا بد منه فانظر ما في كتاب الله فاقض به، فإن لم يكن فبما قضى به الرسول ﷺ فإن لم يكن فبما قضى به الصالحون وأئمة العدل فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرني فآمرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيرا لك، والسلام»[2].

هكذا يبين عمر منهج الاجتهاد الفقهي، وهو المنهج الذي نهجه الصحابة، وسار عليه التابعون، والذي يقوم على الاعتماد على مصادر الفقه الأساسية : الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

اجتهد الصحابة «ويستطيع الباحث أن يجد من اجتهادات الصحابة واختلافاتهم طرق استنباط واضحة، ومن الممكن أن يجد التعليل بالمصلحة، والأخذ بسد الذرائع، ودفع المفسدة، والأخذ بالسياسة الشرعية، وتغيير الأحكام بتغير الأزمان وتبعا لزوال العلة من الأمور المألوفة عند كبار الصحابة، وفتاوى الصحابة واجتهاداتهم تدل على إدراك لبعض القواعد الأصولية بناء على إدراكهم لمقاصد الشارع، بحكم صحبتهم لصاحب الرسالة»[3].

وقد اهتدى التابعون بفتاوى الصحابة[4]. ثم جاء عصر أتباع التابعين، فبرز أئمة الاجتهاد، الذين عملوا على توضيح المناهج، وتمييز قواعد الاستنباط.

فهذا أبو حنيفة يحد مناهج استنباطه الأساسية بالكتاب، فالسنة، ففتاوى الصحابة، يأخذ بإجماعهم ويتخير مما اختلفوا فيه، ويترك رأي التابعين.

---

(2) **إعلام الموقعين**، 70/1، وانظر بعدها كلمة ابن مسعود.

(3) محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، 12.

(4) إن التعرف على اجتهاد التابعين وآثارهم الفقهية مهم جداً في معرفة تاريخ الاجتهاد، لأن عصر التابعين ربط بين عصرين : عصر النبي ﷺ وأصحابه، وعصر المذاهب الفقهية، ففيه بدأ الفقه الإسلامي والتفكير الفقهي الشامل وفيه تبلورت أصول الاجتهاد ــ انظر، د. وهبة الزحيلي، **الاجتهاد في عهد التابعين** ــ مجلة (**الفكر الإسلامي**) عدد 12، السنة 18، جمادى الأولى 1410.

أما مالك فيسير على منهج أصولي واضح عندما يحتج بعمل أهل المدينة[5].

ويأتي الشافعي فيضع نظاما أو قانونا كليا لطرق استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بكتابه «**الرسالة**» الذي أقام فيه الاجتهاد على مبدإ «أن الأصل قرآن أو سنة، فإن لم يكن فقياس عليهما، وإذا اتصل الحديث عن رسول الله ﷺ وصح به الإسناد فهو المنتهى، والحديث على ظاهره، وإذا احتمل المعاني فما أشبه منها ظاهره فهو أولاها به، وإذا تكافأت الأحاديث فأصحها إسنادا أولاها، وليس المنقطع بشيء ما عدا منقطع ابن المسيب ولا يقاس أصل على أصل، ولا يقال للأصل لم وكيف وإنما يقال للفرع لم، فإذا صح قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة»[6].

وإذا كان أهل الحديث قد عرفوا بصراعهم مع أهل الرأي، فإن ذاك الصراع تحول بعد (كتاب) الشافعي إلى صراع منتج برجوع الفريقين إليه. قال الفخر الرازي : «كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطا طاليس إلى علم العقل»[7].

وهكذا أصبح للركن الأكبر في الاجتهاد قانون كلي يرجع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها[8].

وأصبح الفقه الذي هو «معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»[9] قادرا على مواكبة المستجدات وضبط أمور الناس ووضعها في إطارها الإسلامي.

تعريف الاجتهاد ومجاله

أ ـ تعريف الاجتهاد : بنظرنا في كتب أصول الفقه المدونة في عصور مختلفة،

---

(5) طه جابر فياض، «علم أصول الفقه.. نشأته وتاريخه وتدوينه»، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد 14.

(6) **المراسيل** لابن أبي حاتم، 12، 13.

(7) **مناقب الشافعي** 57، الرسالة 13، تحقيق أحمد شاكر، ط الأولى 1358 ـ 1940.

(8) أثر منهج الشافعي، في الدراسات الأصولية لمختلف المذاهب، وقد قبل المالكية أصول الشافعي واستحسنوا منهجهُ وزادوا عليه إجماع أهل المدينة، والمصالح المرسلة والاستحسان، ولا يخفى على الدارسين مدى تأثر الحنفية والحنابلة بأصول الشافعي.

(9) تعريف إمام الحرمين للفقه ـ **الورقات**، صفحة 12 (بهامش إرشاد الفحول).

نقرأ تعاريف متعددة للاجتهاد يمكن تقسيمها إلى مجموعات[10].

الأولى : تشمل الاجتهاد الفقهي وغيره، كما تشمل القطعي والظني من الأحكام، وكمثال تعريف الإمام الرازي : «بأنه استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه». وتعريف البيضاوي : بأنه «استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية»[11].

الثانية : وهي التي أخذ فيها قيد العلم في التعريف والمراد به مطلق الإدراك الشامل للظن والقطع، وكمثال تعريف الغزالي القائل : «صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة. ثم قال : والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»[12].

الثالثة : وهي التي جعلت الظن قيدا : كتعريف ابن بدران ـ من الحنابلة ـ : «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه»[13].

وهذا التعريف يخرج الأحكام القطعية، ويدخل ما كان مستفادا من دليل ظني الثبوت أو ظني الدلالة أو هما معا.

ومن ثمرات الدراسات المعاصرة، والدعوة إلى تجديد الاجتهاد، قرأنا تعريفاً يجمع بين التعريف الثابت والتطلع المرتجى : «إن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية هو نتيجة فهم صحيح لكتاب الله تعالى وسنة رسوله المصطفى ﷺ ووسيلة لمعرفة الحكم الشرعي فيما يواجه المسلمين من مشكلات العصر ووقائعه المستجدة وإن ما يبذله المجتهد في ذلك من الجهود عبادة يتقرب بها إلى الله عز وجل في نطاق البحث عن الأحكام التي أمر الله عباده أن يلتزموا بها. وإن الاجتهاد هو بذل الجهد واستفراغ أقصى الطاقة في طلب العلم، واستنباط الأحكام من أدلتها الشرعية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وذلك بصفة مستمرة قصد إصدار حكم الله في جميع

(10) بحث **(الاجتهاد في الشريعة الإسلامية)** للدكتور حسن أحمد مرعي ـ مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي ـ جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض 1396.

(11) **الأسنوي**، 169/3.

(12) **المستصفى**، 350/2.

(13) **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، 189.

القضايا المستجدة في كل مجالات الحياة وفي كل زمان ومكان»[14].

ب ـ مجاله : قال فخر الدين الرازي[15]: «المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع». وقال الآمدي: «وأما ما فيه الاجتهاد، فما كان من الأحكام الشرعية دليله ظنيا»[16]. وقال العضد: «هو كل حكم ظني شرعي عليه دليل»[17].

فالمجتهد فيه ـ إذن ـ هو ما لم يكن فيه دليل صحيح الثبوت صريح الدلالة من الكتاب والسنة بناء على قاعدة «لا اجتهاد مع النص».

فمجال الاجتهاد هو الأحكام الظنية الدليل، وإنما تأتي ظنية الدليل من جهة ثبوته أو من جهة دلالته أو من جهتهما معا.

ضرورة الاجتهاد : هل لنا أن نتخيل مجتمعا يريد أن يتقدم ويتطور، وهو لا يتوفر على مؤسسات علمية مختلفة يتخرج فيها المتخصصون في شتى صنوف المعرفة ؟

إن المجتمع لا يتطور ولا يتقدم إلا بوجود المتخصصين الذين يساعدون على وصول المجتمع إلى هدفه... كذلك الأمر بالنسبة للمجتمع الإسلامي، فهو يحتاج كباقي المجتمعات إلى متخصصين في شتى صنوف المعرفة وفي مقدمتهم أهل الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي.

لقد كان الاجتهاد دائما ضرورة : اجتهد النبي ﷺ[18] واجتهد الصحابة[19]

(14) تقرير لجنة (الاجتهاد : أهميته وشروطه) الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي، قسنطينة (الجزائر)، 8 ـ 15 شوال 1403 (19 ـ 26 يوليوز 1983).

(15) **المحصول** 39/2، تحقيق طه جابر فياض، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامي ـ الرياض.

(16) **الأحكام**، 164/4.

(17) **شرح العضد** لمختصر ابن الحاجب، 289/2.

(18) أجمع العلماء على أن الرسول ﷺ له أن يجتهد في أمور الدنيا، ومنها الحرب والقضاء (الشوكاني : إرشاد الفحول 278) وفي أمور الدين جوزوه عقلًا ثم اختلفوا في جوازه شرعاً، فذهب الأكثرون إلى جوازه، ونقل ذلك عن الأئمة : مالك والشافعي، وأحمد (الآمدي، **الأحكام**، 165/4) وفي ذلك تفصيل يراجع في كتب الأصول، واجتهاده عليه الصلاة والسلام كان في إطار ما نزل عليه من نصوص، وما فهمه من مقاصد الشريعة، وفي اجتهاده تعليم للمجتهدين من بعده. كيف ينظرون في المصالح وكيف يطبقون الشريعة على أفعال البشر.

(19) اجتهد الصحابة في عصر النبي ﷺ بحضرته بعد إذنه، كما اجتهدوا وهم بعيدون عنه ثم عرضوا اجتهادهم عليه.

واجتهد من جاء بعدهم من التابعين، ثم برز أئمة الاجتهاد من أصحاب المدارس الفقهية الذين وضعوا مناهج الاستنباط والاستدلال. واستمر ركب المجتهدين الذي لم ينقطع وإن قل عددهم، ولم يثبت في التاريخ العلمي لهذه الأمة أن الزمان خلا من مجتهد. بل الثابت هو الوجود المستمر للاجتهاد رغم الضعف العام الذي أصاب الأمة، وضعف الحركة الفقهية وقلة عدد المجتهدين، وميل الفقهاء إلى تقليد الأئمة السابقين، وعدم الجرأة على الاستقلال الفكري[20].

إن علينا أن نعلم أن الاجتهاد ضرورة لا غنى عنها لإثبات صلاحية الشريعة التي نعتقد أنها صالحة لكل زمان ومكان.

وبالنسبة لعصرنا الحاضر يعتبر الاجتهاد أكثر ضرورة. إنه عملية إحياء للشريعة، وللخروج من التخلف العلمي فنحن إن قصرنا فيه، فقد قصرنا في حق أنفسنا وفي حق دين الله.

إن القضايا المعروضة أمام المسلمين اليوم هي أضخم حجما وأشد تعقيدا من القضايا التي طرحت في العصور الماضية، والإسلام قادر دائما على أن يواجه الواقع والقضايا ليخضعها لتصوراته، فنحن إذن بحاجة إلى فقه إسلامي معاصر ينبني على دراسات عميقة لقضايانا، فإذا كان (الفقهاء)[21] في العصور الماضية قد عاشوا عصورهم ووعوا الأحوال المحيطة بهم، فإن على فقهائنا اليوم ألا يكتفوا بتقنين آراء السابقين، بل عليهم أن يكونوا فقهاء حقا.

نظرة في شروط الاجتهاد

لا شك أن منصب الاجتهاد من أسمى المناصب والمجتهد قائم في الأمة مقام النبي[22]، ولذلك لا بد من شروط تتحقق فيه ليكون أهلا لهذا المنصب، وقد نص

(20) هناك أسباب ساعدت على ظهور التقليد وتقلص الاجتهاد حتى نودي بأن باب الاجتهاد قد أغلق وهذا الرأي كان محل نزاع بين المتقدمين والمتأخرين وقد ظل هذا الإغلاق أمراً مرفوضاً لأنه توقيف لفاعلية الفكر الإسلامي.

(21) الفقيه عند الأصوليين هو المجتهد، كما أن الفقه عندهم هو الاجتهاد (**جمع الجوامع** – بشرح المحلى 244/2) وراجع تعريف الفقه عند إمام الحرمين (**الورقات**، 12) والغزالي (**المستصفى** 1/4) ولآخرين (**الإحكام في أصول الأحكام** 1/4).

(22) الشاطبي، **الموافقات**، 140/4 وساق الأدلة على ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام : «العلماء ورثة

العلماء على تلك الشروط، وتباينت فيما بينها بين عصر وآخر، وبين طبقات المجتهدين، وقد فرقوا بين المجتهد العام الذي يفتي في كل باب من أبواب الفقه والمجتهد الخاص الذي يجتهد في باب معين.

فالأول هو ما يعرف بالمجتهد الكامل الذي يتجه إلى تعرف الأحكام من مصادرها الشرعية[23].

والثاني هو عالم التخريج وتطبيق قواعد الأحكام على الأفعال الجزئية «وبهذا التطبيق تتبين أحكام المسائل التي لم يعرف للسابقين أصحاب الاجتهاد الكامل رأي فيها»[24].

وقد حفلت كتب الأصول بالحديث عن الشروط التي يجب توافرها في طبقات المجتهدين، ونوقشت تلك الشروط واختلفت الأقوال فيها، وهي شروط وضعها العلماء باجتهادهم. وباب الاجتهاد فيها مفتوح لم يغلق[25] غير أن هناك شروطا لا نرى إمكان تغيرها من عصر لآخر، وقد تكون محل اتفاق من السابقين واللاحقين، منها :

أ ـ ما اتفق عليه علماء الأصول من وجوب العلم بالعربية، يقول الشاطبي : «إذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإذا انتهى إلى الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة»[26].

على أن هذه الغاية لا يقصد منها «استيعاب كل مفرداتها واستعمالات قبائلها فإن ذلك ليس في مقدور أحد، إنما علم المجتهد يجب أن لا يتقاضر عن معرفة أسرارها

الأنبياء» والمفتي شارع من وجه، لأن ما يبلغه عن الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغاً والثاني يكون فيه قائماً مقامه في الانشاء، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام، فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله.

(23) ذهب الجمهور إلى أن هذا النوع قد ينقطع في زمن من الأزمان بينما ذهب الحنابلة إلى أن لا يصح أن يخلو عصر منه.

(24) أبوزهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، 321.

(25) لابد من الإشارة هنا إلى ما نادى به طائفة من الدراسين المعاصرين من دعوة إلى الاجتهاد في أصول الفقه وهو اجتهاد يتجه إلى تمحيص وتحرير ما اختلف فيه الأصوليون من قضايا.

(26) **الموافقات**، 114/4

في الجملة، لأن الأحكام التي يتصدى لبيانها وعاؤها الأول القرآن الكريم، وهو أدق كلام في اللغة العربية وأبلغه»[27].

ب ـ المعرفة بالقرآن معرفة عامة يدرك بها ما اشتمل عليه الكتاب العزيز من أسرار، مع التركيز على آيات الأحكام التي أوصل العلماء عددها إلى خمسمائة آية.

وعلم القرآن ـ رغم اتساعه ـ فإنه مدون في المصنفات قديمها وحديثها.

ج ـ اتفق العلماء على وجوب العلم بالسنة «وقد كفانا الأولون مؤنة الكثير من الأبحاث التي تمكننا من الانتفاع بالسنة النبوية، فكتبوا في مصطلح الحديث، وكتبوا في الرجال وبينوا العلل في المتن والسند، وكتبوا في الجرح والتعديل. فيجب على المجتهد أن يكون له أصل في هذه المباحث يرجع إليه[28]، فالسنة اليوم في متناول المجتهد لاستخراج الأحكام.

د ـ ومما اتفقوا عليه معرفة المجتهد بالمجمع عليه والمختلف فيه، وذلك يقتضي منه الاطلاع على التراث الفقهي بصفة عامة ليكون على علم بمواضع الإجماع التي أجمع عليها السلف.

هـ ـ ذكر الشاطبي[29] أن الأصل هو العلم بمقاصد الشريعة «لأن فهم مقاصد الشارع هو العلم الذي بني عليه الاجتهاد» ولذلك فالمدرك لأسرار الشريعة العالم بمقاصدها، الملم بالغاية التي بعث من أجلها الرسول عليه الصلاة والسلام، هو الذي يستطيع أن يستعمل الأدوات المعرفية ليستقيم اجتهاده، وبالتالي «لا بد أن يعرف المصلحة الإنسانية التي يعدها الشارع مصلحة، فإن معرفة المصالح الإنسانية أصل من الأصول المقررة الثابتة، لكي يفرق بين المصلحة الوهمية والمصلحة الحقيقية، وما يقره الإسلام من أمور تنفع الناس، وما يحاربه من أوهام وأهواء وشهوات[30].

والمقاصد الشرعية ليست مصادر تشريع خارجية «بل الأدلة الأصلية والمقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي نأخذه بطريق

---

(27) أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، 322.

(28) حسن أحمد مرعي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، **أبحاث مؤتمر الفقه الإسلامي**، جامعة الإمام، الرياض.

(29) **الموافقات**، 106/4.

(30) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، 326.

المصلحة أو الاستحسان أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكما شرعيا أي خطابا من الله متعلقا بأفعال المكلفين، لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد التي هي أمارات للأحكام التي أرادها الله وأرشدنا إليها عن طريق ما أوضحه في كتابه وسنة نبيه من غايات للأحكام ومقاصد للشريعة»(31).

وجماع المقاصد ما ذكره ابن القيم : «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، فهي بالحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة»(32).

الاجتهاد المعاصر

لقد بحث موضوع انكماش الحركة الاجتهادية في العصور الحديثة من طرف الدارسين، وقد أرجعوا هذا الانكماش إلى عوامل، منها : قلة القادرين على الإجتهاد، وما وقع من فصل بين الشريعة والواقع، مما دفع البعض إلى أن يعتبر الاجتهاد في العصر الحاضر عبارة عن نظريات لا تمس الواقع.

ومثل هذا الاتجاه فيه الكثير من التثبيط وتكريس التبعية.

نعم.. إن الاجتهاد مر بمرحلة بلغ فيها الغاية من الضعف حتى نودي بتوقفه، ولكن العصر الحاضر شهد ويشهد نهضة علمية قادرة على متابعة الاجتهاد، وأقول متابعة الاجتهاد، ذلك لأن الحركة الاجتهادية المعاصرة هي تشييد على ما بناه السابقون، ولذا كان على المجتهد أن يطلع اطلاعا واسعا على التراث الفقهي، فهو تراث أنتجته عقول كبيرة واكبت عصرها ــ ليأخذ منه ــ ويستنير به، ويتعرف على النصوص النقلية، والحجج العقلية والاعتبارات المصلحية التي استند إليها.

(31) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، 41.
(32) إعلام الموقعين، 1/3.

وحتمية الاجتهاد اليوم تبدو أكثر مما مضى، فإذا كانت العصور الأخيرة قد اكتفت بالفقهاء الذين يحفظون المذهب ويفهمون الواضحات والمشكلات والمسائل، ولكن مع ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، فإننا اليوم بحاجة إلى تجديد الاجتهاد والعودة به إلى عصر مجتهدي الترجيح أو التنقيح[33] بل إلى عصر المجتهد المطلق الذي يستطيع استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ذلك أن الأوضاع تغيرت وانقلبت انقلابا جذريا وغدت القضايا المعاصرة «بعيدة الشبه بما دون في الكتب من المسائل التي أنزلت عليها الأحكام، وتغيرت المعاملات وتعددت صورها، وحدثت فيها أنواع لم يكن لها وجود ولا شبه من قبل، واتصلت بالحياة العملية اقتصادية واجتماعية وسياسية اتصالا جعلها من عناصرها ومقوماتها»[34].

إن استكمال شرائط الاجتهاد ليس بالأمر الصعب، خاصة إذا نادينا بفكرة الاجتهاد التخصصي، ثم إن أمام الدارس تراث فقهي، ومجهودات جبارة لعلماء اجتهدوا أيما اجتهاد في تدوين العلم، ورغم أن التراث العلمي قد ضاع منه الكثير، فإن ما بقي منه فيه الخير الكثير، وأن اطلاع المعاصرين ينبغي أن يكون أوسع من اطلاع السابقين لوفرة التصانيف وسهولة الاطلاع عليها، إضافة إلى أن الوسائل العصرية تستطيع أن تسهل عملية البحث إلى حد كبير.

ثم إن عملية الاجتهاد في العصر الحاضر لا يمكن أن يقوم بها شخص بمفرده، بل لا بد أن يعهد الأمر إلى مؤسسات يتعاون أعضاؤها على إبراز الحكم الشرعي في القضايا المطروحة. وهذه الدعوة تدعونا إلى إلقاء بعض الضوء على فكرة تجزؤ الاجتهاد.

تجزؤ الاجتهاد

لقد وقع الخلاف بين الأصوليين في جواز تجزؤ الاجتهاد وذلك بأن يكون العالم قادرا على الاجتهاد في نوع أو مسألة معينة من مسائل الفقه دون غيرها. وانقسموا إلى مذهبين :

---

(33) مجتهد الترجيح أو التنقيح، هو الذي يردد أقوال المذهب ولا يحدث قولا جديدا، ولكنه يتمكن من ترجيح قول لإمام المذهب على قول آخر، أو الترجيح بين ما قاله الإمام وما قاله تلاميذه أو غيره من الأئمة إما بالاعتماد على قوة دليله أو بملاءمته لظروف العصر، وقد كان من هذه الطبقة عند المالكية : ابن رشد والمازري والقاضي عياض.

(34) علي الخفيف، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية** ــ أبحاث مؤتمر الفقه الإسلامي ــ جامعة الإمام ــ الرياض.

الأول : ما ذهب إليه جمهور أهل السنة والمعتزلة والشيعة الإمامية، وهو الجواز. يقول فخر الدين الرازي : «الحق أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن بل في مسألة دون مسألة، خلافا لبعضهم»(35).

ويقول الغزالي : «وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزأ بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض»(36).

الثاني : المنع، وقد احتجوا بأن المجتهد ينبغي أن يغلب على ظنه حصول المقتضي للحكم بالدليل وعدم المانع منه، وهذا أمر لا يحصل إلا إذا اطلع على جميع ما يتعلق بذلك الباب، ومسائل الاجتهاد مرتبط بعضها ببعض، وتقصيره في الاطلاع على الأبواب الأخرى يمنعه من الحصول على غلبة الظن بالحكم، وبالتالي يفقد اجتهاده اعتباره الشرعي(37).

ودليل الأكثرين أنه لو لم يتجزأ الاجتهاد، للزم أن يكون المجتهد عالما بجميع المسائل حكما ودليلا، واللازم منتف إذ ليس من شرط المفتي أن يكون عالما بجميع أحكام المسائل ومداركها. فإنه ليس في وسع البشر، فالإمام مالك ــ وهو مجتهد بالإجماع ــ سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها : لا أدري.

على أن تجزؤ الاجتهاد في العصر الحاضر ينبغي أن يقصد به ما يعرف بالتخصص، فالمجتهد مع توفره على شروط الاجتهاد يكون متخصصا في جانب فقهي، ولذلك يمكن أن يقسم المجتهدون إلى مجموعات متخصصة، كل واحدة منها تنظر في باب من أبواب الفقه أو قضية من القضايا المعاصرة المطروحة.

وليس معنى ذلك نفي الاجتهاد والبحث الفردي، بل إن الأبحاث والاجتهادات الفردية هي التي توصل إلى الاجتهاد الجماعي الصحيح. وبهذا الاجتهاد الجماعي يتوصل إلى تحقيق الإجماع.

فإذا كان العلماء قد ذكروا أن الإجماع لا يمكن وقوعه لتعذر تحقيق أركانه. فإن ذلك إنما كان في العهود السابقة، ولسببين، الأول : صعوبة الاتصال والثاني : عدم

---

(35) **المحصول**، 37/2.

(36) **المستصفى**، 103، وانظر **الأحكام** للآمدي، 164/4، **إرشاد الفحول**، 225، وبالنسبة للمعتزلة انظر، **المعتمد**، 929/2.

(37) **المحصول**، 38/2 (تعليق المحقق).

وجود المؤسسة التي تجمع بين المجتهدين للدراسة والبحث، وبذلك ظل الاجتهاد الفردي عاجزا عن تحقيق الإجماع.

ونحن اليوم بحاجة إلى الإجماع في القضايا المعاصرة، بل وفي القضايا الخلافية التي تسبب الكثير من الحرج للمسلمين، واختلاف الفقهاء في القضايا المعاصرة يتسبب في كثير من البلبلة والاضطراب.

إننا بحاجة إلى إجماع فقهي حول : زرع الأعضاء ـ تجميد المني لاستعماله فيما بعد ـ الإنعاش الطبي وعلاقته بالموت ـ إلى غيرها من القضايا المرتبطة بالطب.

وقد تناول بعض الفقهاء ـ مثلا ـ قضية التبرع بالأعضاء، فحرمه بعضهم، وأجازه آخرون، ونشرت تلك الفتاوى في صحف ومجلات، قرأها الناس، فتشتت رأيهم. وكان الأولى أن تقدم تلك الأبحاث إلى مؤسسة اجتهادية عليا تقول الكلمة الفاصلة في الموضوع.

ونحن اليوم بحاجة إلى إجماع حول التنظيم الفقهي لعمليات البنوك الإسلامية، وهذا الموضوع من أهم موضوعات الاجتهاد المعاصر، فالفقهاء القدامى بحثوا صور المعاملات في عصورهم، وقد جدت صور تختلف عن الصور السابقة تحتاج لاجتهاد معاصر.

والمسلمون اليوم بحاجة إلى تقنين الشريعة الإسلامية والإجماع حول رأي واحد يصدر به قانون، وهذا الأمر يحتم وجود هيأة اجتهادية تنظر في الاختيارات الفقهية القديمة، وتتابع عملية الاجتهاد فيما يجد من قضايا.

والمبادئ الدستورية الواردة في الشريعة الإسلامية بحاجة إلى إعادة صياغة تتلاءم مع العصر، وتواكب التطورات التي تعرفها البشرية حاليا، وبذلك تستفيد البشرية من تلك المبادئ، وهي تتطلع إلى تغيير للقاعدة النظرية التي تقوم عليها المؤسسات الدستورية.

والمؤسسة الاجتهادية هي القادرة على تحقيق ذلك.

الاجتهاد في تطبيق النصوص

زيد بوشعراء
كلية الآداب ـ القنيطرة

مقدمة

الاجتهاد في تطبيق النصوص عمل من أعمال الفقيه، وتنهيج هذا الاجتهاد والتنظير له شأن من شؤون الأصولي، غير أن الملاحظ هو أن تنظير الأصوليين لمنهج فهم النصوص كان أوْفى من تنظيرهم لمنهج تنزيلها على الواقع.

ومع أن التنظير لجانب الفهم يتضمن جزءاً من الفهم لجانب التطبيق إلا أن ذلك غير كاف، إذ ينبغي أن يستخرج هذا من ذاك ويفرد التطبيق بتنظير شامل.

وأما عرضي هذا فليس تنظيراً للمسألة[1]، ولكنه أقرب إلى أن يكون دعوةً إلى التنظير.

* * *

إن أساس مسألة التطبيق هو **الفهم** : فهم النص (معنى وحكماً ومقصداً) وفهم الواقع، وهذا أمر نجد النص عليه عند عدد من العلماء، من ذلك قول الشاطبي : «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين :

إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، فالأولى نظرية، وأعني بالنظرية، هنا، ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية، والثانية نقلية.

---

(1) أشتغل الآن، في إطار رسالة الدكتوراه، بهذا الموضوع تحت عنوان «**نظرية التغير في التشريع الإسلامي**» بإشراف أستاذي الدكتور الشاهد البوشيخي حفظه الله، وأسأل الله تعالى أن يعينني على إنجازه.

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة ومقيدة، وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية، ولا ينزل الحكم بها إلّا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد وهو مقتضى المقدمة النظرية»[2].

ومثل هذا قول ابن القيم «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم :

أحدهما : فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع.

ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً...»[3]

للمجتهد، بعد فهمه للنص، أكثر من مدخل منهجي إلى إنشاء تطبيق صحيح له، ويتمثل ذلك، بشكل بارز، في مَدخلين منهجيين : مدخل النظر في الواقع، ومدخل النظر في المآل.

1 ـ النظر في الواقع :

المقصود به «فهم الواقع والفقه فيه» على حد تعبير ابن القيم، أو «تحقيق المناط» الذي عرفه الشاطبي بقوله «معناه أن يثبت الحكم بمُدركه الشرعي لكن يبقى **النظر في تعيين محله**»[4]، وقال أيضا «الأفعال لا تقع في الوجود مطلقة وإنما تقع معينة مشخصة فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلًا وقد لا يكون، وكله اجتهاد»[5]. وقال فيه أيضا «قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يفتقر في ذلك إلى

(2) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق عبد دراز، دار المعرفة، 3/43ـ44.
(3) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، دار الجيل، 1/87ـ88.
(4) **الموافقات**، 4/90.
(5) **الموافقات**، 4/93.

العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية... فالحاصل أنه **إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه**»(6).

إن المجتهد، إذن، لا يعمد إلى النصوص فيطبقها بشكل آلي أو ميكانيكي، ولكنه ينظر في الواقع الذي يريد تنزيل النص عليه ويقارنه بالواقع الذي شرع فيه مقارنة دقيقة، إنه، بعبارة أكثر تفصيلا، يقارن بين الحالين وبين الزمانين وبين المكانين وبين نوعَيْ الأشخاص :

1.1. النظر في الحال :

قال رسول الله ﷺ : «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم إسلاماً...»(7). لكن الإمام مالك قال (يؤم الناس أفقههم لا أقرؤهم) وذلك بناء على أن الصلاة محتاجة إلى الفقه أكثر وأن «الأقرأ من الصحابة كان هو الأفقه ضرورة، وذلك **بخلاف ما عليه الناس اليوم**»(8).

فمالك نظر إلى حال الصحابة فوجد التلازم قائماً بين الفقه والقراءة ونظر إلى حال الناس في عهده فوجد أنه ليس كل من كان أقرأهم هو أفقههم بالضرورة فدفعه هذا التغاير في الأحوال إلى أن يرجح مقصد النبي ﷺ على لفظه...

2.1. النظر في الزمان :

قال رسول الله ﷺ : «من أحيا أرضاً ميتة فهي له...»(9).

فالأرض التي يملكها المجتمع الإسلامي ملكاً عاماً إذا عجزت الدولة الإسلامية عن إحيائها جاز لأفراد المسلمين أن يحيوها فينتفعوا وينفعوا «وقد تابع عمر في خلافته الرسول، فأقر إحياء الأرض الموات إلا أنه رأى أن بعض الناس يضعون أيديهم على جزء من الأرض ويقيمون الأسوار حولها. ثم يتركونها سنين طويلة، لا يعمرونها،

---

(6) **الموافقات**، 165/4 و167.

(7) رواه مسلم وغيره : انظر **بداية المجتهد** لابن رشيد أو **الهداية في تخريج أحاديث البداية** لأحمد بن الصديق الغماري، 185/3-186.

(8) **المصدر نفسه**.

(9) **صحيح البخاري** : باب إحياء الأرض والأموال.

ولا يدعون غيرهم يعمرها لأنها تحت أيديهم ورأى أنه لما كان هذا التشريع قد استغل في إهمال أجزاء من الأرض وحرمان باقي الناس منها وأن هذا يؤدي إلى نقيض ما قصد منه فلابد من تقييده بما يجعله محققا للهدف الذي ابتغاه الرسول منه ومن ثم قال على المنبر : (من أحيا أرضاً ميتة فهي له، **وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين**) والمحتجر هو أن يجيء الرجل إلى أرض موات فيقيم حولها سوراً ولا يعمرها ولا يحييها (انظر الخراج لأبي يوسف، ص. 37، 58)»[10].

3.1. النظر في المكان :

فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر : صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من شعير أو صاعاً من أقط...[11].

فالمجتهد ينظر في تشريع الرسول ﷺ فيجده مراعياً لمعطيات مكانه ﷺ وأنه إنما خص تلك الأشياء بالزكاة لكونها «غالب قوت البلد» ثم يقارنها بغالب قوت غيره من البلدان فإن وجد بينهما تطابقاً أفتى بما أفتى به الرسول ﷺ وإن وجد بينهما اختلافاً أفتى بما في تلك البلدان، فمن كان غالب قوتهم أرز لا يفتيهم بالتصدق بالتمر أو الشعير أو الزبيب أو الأقط، ولا بأن يستوردوا ذلك ويتصدقوا به في بلدهم ! ويدخل ضمن النظر في المكان النظر في الأعراف...

4.1. النظر في الأشخاص :

قال الله تعالى ﴿**اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المومنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾ (المائدة : 5).

ثم إن عمر كتب إلى حذيفة بن اليمان، بعد أن ولّاه على المدائن وكثرت المسلمات، : إنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب فطلقها[12] ثم كتب إليه، بعد أن سأله حذيفة : أحرام هي يا أمير المؤمنين، «أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون

(10) محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ص. 193.

(11) أنظر صحيح البخاري ـ كتاب الزكاة؛ وانظر إعلام الموقعين، 12/3.

(12) أنظر تاريخ الطبري، 588/3، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط. 1963.

فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين»[13].

فعمر لا يرى بأساً بصدور هذا التصرف المباح من بعض أفراد المسلمين ولكن صدوره من فرد في مركز التأثير والقيادة كحذيفة بن اليمان، لاسيما في حال كثرة المسلمات، سيفتح، بحكم الاقتداء، بابا واسعاً لفتنتهن، فهو إذن يفرق في هذه الحال بين القدوة وغير القدوة من الأشخاص... على أن النظر في الأشخاص يشمل، زيادة على استكشاف مكانتهم، تَبيُّنَ مقاصدهم أيضا...

2 ـ النظر في المآل :

ومعناه أن ينظر المجتهد في تطبيق النص هل سيؤدي إلى تحقيق مقصده أم لا، وهذا في غير مجال الأحكام التعبدية، فالنظر في المآل إذن يتوقف على معرفة مقاصد الشريعة، وقد قال الشاطبي عنه : «**يكون العمل في الأصل مشروعاً لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة**»[14].

فالمجتهد «لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظرة إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد-فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشرع»[15].

وقد أدخل الشاطبي في قاعدة النظر في المآل قواعد أخرى منها تحقيق المناط الخاص، والترخيص، وصد الذرائع، والحيل المشروعة، ومراعاة الخلاف[16].

(13) محمد بن الحسن الشيباني، **كتاب الآثار**، ص. 75.
(14) **الموافقات**، 198/4.
(15) **الموافقات**، 194/4.
(16) انظر **الموافقات**، 198/4–211 و97/4–103.

وتتضح هذه القاعدة ببعض الأمثلة كترك تغيير المنكر إذا كان سيؤدي إلى ما هو أنكر منه[17] وترك القضاء الفوري للصلاة الفائتة إذا كان سيؤدي إلى تفويت أداء الصلاة الحاضرة وإخراجها عن وقتها عند ضيق الوقت[18] مع أن النبي ﷺ قال : «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»

والحمد لله أولا وآخراً

---

(17) انظر مثلا قواعد الأحكام في مصالح الآنام 1/128-129 وإعلام الموقعين لابن القيم 3/4-5.

(18) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/67.

الاجتهاد وتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان

حسن العلمي
كلية الآداب ـ القنيطرة

إن من أصول السَّعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، مجال تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان. وهذا باب جليل وأصل عظيم من أصول الشريعة، وقع بسبب الجهل به غلط كبير على الشريعة.

قال الإمام ابن القيم رحمه الله «فصل في تغير الفتوى بحسب الأمكنة والأزمنة والأحوال والنيات والعوائد : ثم قال : هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به. فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ»[1].

وذلك أن الشريعة الإسلامية وضعت للتكليف، ومن أصولها الكبرى تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، فكل أمر خرج عن المصلحة إلى المفسدة، ومن التيسير إلى التعسير، ومن السماحة إلى الحرج والعنت، فليس من الشريعة وإن أقحمه الناس فيها بالتمحل والتعسف.

ومن ثم كانت قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، ودوران الفتوى

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، 3/3.

بدوران مصالح العباد من الأصول الكبرى التي تحكم حركة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية المتجددة، ولن يتم للمسلمين تجديد الدين، والرقي بأحكام الفقه الإسلامي إلى المستوى الحضاري الجامع بين أصالة الأحكام ومتطلبات الزمان، إلا بمراعاة هذا الأصل ونظرائه من أصول السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية.

* المقصود بتغير الفتوى

إن الأحكام الكلية الثابتة لأفعال المكلفين لا يعتريها التغيير أو التبديل فليس المراد بتغير الفتوى تغير هذه الأحكام، وتبدلها من حلال إلى حرام، ومن أمر إلى نهي ونحو ذلك، وإنما المقصود تغير التنزيل بتغير أحوال النازلة بالمسلمين زمانا ومكانا وأشخاصا.

فما يعتريه التغير هو فقه التنزيل والاجتهاد في تطبيق الأحكام.

قال الإمام ابن القيم : «الأحكام نوعان :

- نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقررة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير، ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

- والنوع الثاني : ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشرع ينوع فيها بحسب المصلحة»[2].

* أصل تغير الفتوى في السنن وشواهد ذلك

لقد عمل النبي ﷺ بهذه القاعدة ونبه عليها في كثير من السنن، فينبغي للناظر في سنن رسول الله ﷺ أن يعتبر بذلك حتى لا يشذ عن مقاصد الأحكام، والفقه الذي أراده النبي ﷺ من هذه السنن. ومن شواهد ذلك.

- حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : «كنا عند النبي ﷺ، فجاء شاب فقال يا رسول الله، أقبل وأنا صائم ؟ قال : لا، فجاء شيخ، فقال : يا رسول

(2) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، 346/1.

الله أقبل وأنا صائم ؟ قال : نعم، فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله : قد علمت نظر بعضكم إلى بعض، إن الشيخ يملك نفسه»[3].

وللحديث شاهد آخر من حديث أبي هريرة رضي الله عنه «أن رجلا سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم، فرخص له، وأتاه آخر فسأله، فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ وإذا الذي نهاه شاب»[4].

فهذا من باب تغير الفتوى بتغير القرائن والأحوال، فإن ما يباح للشيخ المالك لإربه في مثل هذا الشأن لا يباح للشاب الذي يخشى عليه الجرأة على محارم الله، فينبغي أن يقيد الحكم الفقهي بمخرجه، فرب غافل عن مقصد الحديث ومخرجه يذهل عن هذا، ويفتي بالجواز مطلقا بدعوى التأسي برسول الله ﷺ، وأنه كان يقبل وهو صائم، وأن عمر رضي الله عنه فعل ذلك وقال «هشِشت فقبلت وأنا صائم، قال، فقلت يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيما، قبلت وأنا صائم، قال أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم»[5].

فإن رسول الله ﷺ راعى في هذه السنن القرائن والأحوال المحيطة بالسائلين، فلا ينبغي أن يعمم الحكم في سائر المكلفين مطلقا، فالأمر دائر مع مخرجه وعلته وعلى ذلك ذهب طائفة من السلف إلى كراهة القبلة للصائم، فنهى عنها ابن عمر وابن مسعود وابن المسيب وقال ابن عباس «يكره ذلك للشاب ويرخص فيه للشيخ» وهو مذهب مالك.

وقال الشافعي : لا بأس بها إذا لم يحرك منه شهوة وهو قول أحمد وإسحاق، وقال الثوري : لا تفطره والتنزه أحب إلي[6].

وعلى ذلك يتنزل حديث عائشة «كان رسول الله ﷺ يقبل وهو صائم، ويباشر وهو صائم، ولكنه كان أملككم لإربه»[7].

---

(3) أخرجه أحمد في المسند الحديث رقم 7054، وقال أحمد شاكر رحمه الله، إسناده صحيح، وفيه عبد الله بن لهيعة، فلعل هذا من الأحاديث التي رواها قبل الاختلاط.

(4) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب القبلة للصائم حديث رقم 2387، 323/2.

(5) أخرجه أبو داود حديث رقم 2385.

(6) انظر معالم السنن 98/2 وفتح الباري 150/4.

(7) أخرجه البخاري في كتاب الصوم 69/3، حديث رقم 1927، ومسلم 135/3، وأبو داود 2382 وغيرهم.

ـ ومن هذا النوع كذلك ما أخرجه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال «جاءت امرأة من الأنصار إلى النبي ﷺ، فخلا بها : فقال والله إنكم أحب الناس إلي»[8].

فقد يتوهم بعض المسلمين أن هذا الحكم عام في سائر المكلفين، فيجوز لكل من هب ودب أن يخلو بالمرأة عند الناس ومساورتها بما يشاء وإن طال الوقت واستغرق اليوم كله كما يفعله بعض شباب المسلمين اليوم، بدعوى أن امرأة أقبلت على النبي ﷺ فكلمها في منأى عن الصحابة بحيث لم يسمع أحد منهم كلامهما. وأن الحديث في صحيح الإمام البخاري وأنه ترجم له بقوله «باب ما يجوز أن يخلو الرجل بالمرأة عند الناس»[9]. ويذهل عن المخرج وقرائن الأحوال في الزمان والمكان، وقد يسوغ هذا لنفسه ويفتن الناس به فتقع الكوارث والطامات...

فإنه في زمان أصحاب رسول الله ﷺ كان وجود الناس وحضور رقابة المجتمع مانعة حقيقة من حصول الخلوة، أو حدوث ما حرم الله، لأنهم كانوا حقا في دار الإسلام، ومجتمع الطهارة الذي تعد فيه النظرة النشاز والكلام الزائد عن الحاجة فادحا في المروءة والدين. أما في مجتمعات المسلمين اليوم التي أصبح وجود الناس فيها وحضور رقابتهم أو عدمها سواء مع ازدياد موجة الفتن والمغريات التي طغت على محارم الله. فإن الفتوى بمثل هذا، افتئات وجرأة على الله ورسوله، مع الاختلاف الظاهر في الزمان والمكان والقرائن والأحوال. وقد علق الحافظ ابن حجر على الحديث بقوله : «قال المهلب : لم يرد أنس أنه خلا بها بحيث غاب عن أبصار من كان معه، وإنما خلا بها بحيث لا يسمع من حضر شكواها، ولا ما دار بينهما من الكلام، ولهذا سمع أنس آخر الكلام فنقله، ولم ينقل ما دار بينهما... وفيه أن مفاوضة المرأة الأجنبية سرا لا يقدح في الدين عند أمن الفتنة، ولكن الأمر كما قالت عائشة : وأيكم يملك إربه كما كان ﷺ يملك إربه»[10].

فهذا مما تتغير فيه الفتوى حسب القرائن والأحوال، فيقيد بشرط أمن الفتنة فإن تحقق المناط فبهما، وما لا فلا.

---

(8) أخرجه البخاري في المناقب 3786 والنكاح 5234.

(9) انظر فتح الباري 333/9.

(10) المصدر السابق 333/9.

* أصل تغير الفتوى عند السلف والأئمة :

ثم عمل بهذا الأصل بعد النبي ﷺ الصحابة والتابعون، والأئمة المجتهدون، وكان لذلك أثر واضح في فتاواهم وفقههم لنصوص الشريعة.

ولم يكن عملهم بهذا الأصل مهملا بغير قيد ولا شرط، بل كانت تحكمه عندهم قواعد قامت في أنفسهم، وإن لم يفصح عنها أصحاب رسول الله ﷺ ومن تبعهم من السلف فإن علماء الأصول استنبطوها من مناهجهم في الفتيا والاجتهاد بالتتبع والاستقراء.

* ومن أمهات هذه القواعد في أصل تغير الفتاوي والأحكام :

1 ـ مراعاة مقاصد الأحكام :

فقد كان فقه النصوص والآثار فقها حيا عند السلف رضي الله عنهم مرتبطا بمقاصد الشريعة، حيث نظروا إلى المعاني ومرامي الأحكام، وداروا معها في تنزيلهم للفتاوى على ما يستجد من النوازل والأحوال.

ومن مسائل هذه القاعدة :

أ) تقدير حد شارب الخمر :

فقد روى الإمام البخاري عن عتبة بن الحارث : «أن النبي ﷺ أتي بنعيمان، أو ابن نعيمان وهو سكران، فشق عليه، وأمر من في البيت أن يضربوه بالجريد والنعال، وكنت فيمن ضربه»[11].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : «أتي النبي ﷺ برجل قد شرب، فقال اُضربوه. قال أبو هريرة : فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما انصرف قال بعض القوم : أخزاك الله، قال : لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان»[12].

---

(11) أخرجه البخاري في كتاب **الحدود**، باب الضرب بالجريد والنعال.

(12) أخرجه عبد الرزاق في **المصنف** 377/7.

فلم يكن في حد الخمر تقديرا معلوما في زمن النبي ﷺ، قال الزهري : «لم يكن رسول الله ﷺ فرض فيها حدا، كان يأمر من حضره يضربون بأيديهم ونعالهم حتى يقول رسول الله ﷺ : ارفعوا»(13).

ثم لما كان زمن أبي بكر رضي الله عنه تغير الحال وكثر الشراب، فجعل حد الخمر أربعين. فقد روى البيهقي عن ابن عباس : «أن الشُّرَّاب كانوا في خلافة أبي بكر أكثر منهم في عهد النبي ﷺ فقال أبو بكر : لو فرضنا لهم هذا، فتوخى لهم نحوا مما كانوا يضربون في عهد النبي ﷺ. فكان أبو بكر رضي الله عنه يجلدهم أربعين حتى توفي»(14).

فلما كان عهد عمر تتابع الناس في الشراب واستخفوا العقوبة، فشاور كبار الصحابة في جلد شارب الخمر، وقال : «إن الناس قد شربوها واجترءوا عليها»، فقال عبد الرحمن بن عوف : «أخف الحدود ثمانون فأمر به عمر»(15).

وعن السائب بن يزيد قال : «كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ، وإمرة أبي بكر، وصدرا من خلافة عمر فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين»(16).

فقد نظر الصحابة إلى المقصد من الحد والتعزير، وهو زجر الناس عن محارم الله، فداروا مع ما يحقق مقصد الحكم مع تغير الزمان والأحوال. ولم يجمدوا على ما كان الناس عليه في زمن رسول الله ﷺ، إذ كان مجرد الإتيان بشارب الخمر وإحضاره أمام ملأ الصحابة كافيا في ردعه وزجره. لكن لما استهان الناس بالعقوبة تغير الحكم حسبما يحقق المقصد منه.

ب) تصرف عمر في سهم المؤلفة قلوبهم :

والمؤلفة قلوبهم هم الذين يراد تأليف قلوبهم على الإسلام، إما باستمالتهم إليه، أو تثبيت قلوبهم عليه، أو كف شرهم عن المسلمين، أو رجاء نفعهم في نصرة

(13) المصدر السابق 377/7.
(14) البيهقي، السنن الكبرى 320/8.
(15) انظر المصنف 378/7، السنن الكبرى 321/8، فتح الباري 67/15.
(16) أخرجه البخاري، باب الضرب بالجريد والنعال.

الإسلام[17]. والغالب فيهم أن يكونوا من السادة المطاعين في قومهم وعشائرهم فيعطون رجاء إسلامهم أو تثبيتهم ومن معهم على الإسلام.

فقد تألف النبي ﷺ قوما على الإسلام يوم كان المسلمون بحاجة إلى مناعة الوجهاء والكبراء في القبائل والعشائر. فأعطى الأقرع بن حابس وعباس بن مرداس وصفوان بن أمية، وعيينة بن حصن كلّ واحد منهم مائة من الإبل تأليفا لقلوبهم على الإسلام حتى قال صفوان : «لقد أعطاني وهو أبغض الناس إلي، فما زال يعطيني حتى كان أحب الناس إلي»[18].

وكذلك أعطى أبو بكر رضي الله عنه عدي بن حاتم، والزبرقان بن بدر لمكانتهما في قومهما، وكانا مسلمين.

فلما كان عهد عمر وظهر الإسلام في الناس، وصارت للمسلمين شوكة ومنعة، كان رأي عمر ألا يعطى المؤلفة قلوبهم شيئا على الإسلام، لأن رسول الله ﷺ تألفهم على الدخول في الإسلام والثبات عليه، فلا يكون ذلك سنة دائمة.

فأوقف عمر رضي الله عنه سهم المؤلفة قلوبهم من مضارف الزكاة، لما رأى من تبدل الأحوال واستغناء الإسلام عنهم.

فقد روي أن الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن أقطعهما أبو بكر رضي الله عنه أرضا : فلما كان عهد عمر جاءا إلى عمر ليشهد على صحة الكتاب، فأخذه منهما ومزقه، وقال : «إن رسول الله كان يتآلفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام عنكما، فاذهبا فاجْهَدا جَهْدا كما لا يرعى الله إن رعيتما»، وفي رواية : «فإن تثبتا على الإيمان، وإلا بيننا وبينكم السيف»[19].

وليس ذلك نسخا لهذا الحكم، وإنما هو تصرف من عمر رضي الله عنه في تنزيل الحكم حسبما آل إليه الحال في زمنه، والحكم باق ببقاء علته، ولا سبيل إلى القول بنسخه لأنه لا يتصور في غير زمن النبي ﷺ. ولو كان منسوخا لما عمل به أبو بكر في إعطاء المؤلفة قلوبهم.

---

(17) المغني لابن قدامة 476/6، فقه الزكاة للقرضاوي 594/2.

(18) جمال الدين الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية 299/1.

(19) أنظر السنن الكبرى للبيهقي : 20/7، طبعة دار الفكر.

2 ـ مراعاة تغير الزمان والقرائن والأحوال

والمراد بذلك مراعاة ما يستجد للمسلمين من أحوال ونوازل لم تكن من قبل زمن ورود النص مع معرفة ما يكون منها مؤثرا في تغير الأحكام مما لا يكون كذلك.

فليس كل ما تمور به الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في بلاد المسلمين يكون موجبا لتغير الفتاوى والأحكام. فلو كان كلما تغير حال لجأ القائمون على الفقه إلى تغيير الفتوى والحكم ما بقي لنا دين :

نرقع دُنيانا بتمزيق ديننا   فلا دينُنا يبقى ولا ما نرقع

فقد نبه النبي ﷺ إلى أن الإسلام والزمان سيختلفان، فليس من الدين في شيء أن نتحامل ونتعسف كلما تغير بالناس حال لإخضاع أحكام الشريعة للعصر، ونتأول لها «بعصرنة الإسلام» لمسايرة العصر. بل الواجب هو أسلمة العصر ليساير الإسلام.

فقد روى الإمام البيهقي عن النبي ﷺ أنه قال : «ألا إن رحى الإسلام دائرة، فدوروا مع الإسلام حيث دار، ألا إن الكتاب والسلطان سيختلفان... قالوا : وما نفعل يا رسول الله، قال : كما فعل أصحاب موسى حملوا على الخشب ونشروا بالمناشير ما صدهم ذلك عن دينهم شيئا»[20].

فإذا كان لهذا الأمر خطر على أحكام الدين، فإن بإزائه بلاء آخر لا يقل عنه خطورة وهو داء الجمود على القديم في تفسير النصوص واستنباط الأحكام. وهذا حاصل في واقع المسلمين اليوم لدى بعض الجامدين من الفقهاء الذين يعيشون بأجسادهم مع الذرة وسرعة الضوء، والتكنولوجيا المتطورة، وأساليب الحياة المعاصرة، وبعقولهم مع البعير الشارد والعبد الأبق، والماء الذي خالطه الطحلب والجعلان، وإذا قال فلان لزوجته إذا خلق الله في بحر القلزم حوتا نوعه كذا فأنت طالق فهل تطلق عليه أم لا، فيها قولان، وما إلى ذلك من الفتاوى والمسائل التي لو عمر المسلمون دهرهم ما احتاجوا إليها ولا توقفوا عليها لأنه قد عفى عليها الزمن.

وقد فعل هذا الشيخ عليش المالكي الذي صنف كتابه «فتاوى الشيخ عليش» المسمى «فتح العلي المالك في مذهب مالك»، وسار فيه على النفس

(20) **مجمع الزوائد** للهيثمي، مطبعة القدسي، 227/5 و288 و238.

التقليدي القديم من الالتزام بفتاوى المتقدمين من المالكية دون اكتراث بما يمور في العصر الحديث من مستجدات الحياة السياسية والاجتماعية.

وكذلك الشيخ شهاب الدين محمود الألوسي رحمه الله صاحب «روح المعاني» في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ولِسُليمانَ الريحَ عَاصفةً تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها وكُنَّا بكُلِّ شيء عالمين﴾ (الأنبياء : 81)، فهو لا يسوغ لنفسه ولا يجوز في عقله مع ظهور الثورة الصناعية في بريطانيا أن يظهر لدى الناس شيء يسمى «الطائرة» يطير في السماء بقوة البخار. قال رحمه الله بعد حديثه عن بساط سليمان عليه السلام الذي هو معجزة إلهية : «ومن العجب أن أهل لندن قد ولعوا منذ زمن بعيد بصنع سفينة تجري الهواء بأبخرة يحبسونها فيها، فلم يتم لهم ذلك ولا أظنه يتم على الوجه الذي أرادوا. وقد أخبرني بعض المطلعين إنهم صنعوا سفينة تجري في الهواء، لكن لا إلى حيث شاءوا، بل إلى حيث ألقت رحلها»[21].

في حين أن الفقه وتفسير النصوص كان دائما مستجيبا للنوازل النازلة بالأمة، فكان فقها واقعيا، ومن ثم شرط العلماء ضمن ما شرطوا للمجتهد : «معرفة الناس والإحاطة بما يمور في المجتمع» وقد تكلم الخطيب البغدادي عن هذا الشرط وأفاض فيه في كتابه «الفقيه والمتفقه».

وعلى هذا كان الأئمة المجتهدون رضي الله عنهم من الصحابة والتابعين ومن تلاهم من الفقهاء. ومن مسائل هذا الباب الدالة عليه :

أ) مسألة القول بترتيب بيت مال المسلمين ضمن عصبة الهالك :

فقد كان هذا رأي طائفة من الصحابة والتابعين وقول المالكية وبعض الشافعية. ومفاد المسألة أن من هلك وليس له وارث من ذوي الفروض أو العصبة، فإن ما تركه يصير إلى بيت مال المسلمين، وقد شرط ابن قاسم من المالكية وغيره لذلك كون بيت مال المسلمين «منتظما». حين قال : «إذا كان الخليفة مثل عمر بن عبد العزيز صار ما تركه الهالك إلى بيت المال».

ثم لما فسد بيت مال المسلمين، ووسد الأمر إلى غير أهله في زمن المتأخرين

(21) شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، طبعة مصورة على الطبعة المنيرية، بيروت، لبنان (د.ت).

من خلفاء العباسيين، حين ظهر العبث بأموال المسلمين وصرفها في وجوه اللهو والمجون، غير الفقهاء الفتوى في هذه المسألة، فذهبوا إلى أن «من مات وليس له وارث يتصدق بماله على الفقراء» ولا يحوزه بيت المال.

وهذا هو الفقه الحي الذي يدخل إلى القلوب بغير استئذان، فإن أحكام الله لا يمكن أن تكون أداة أو وسيلة لتزكية مفاسد الأزمان والمجتمعات، والشريعة هي عدل الله في الأرض.

ب) إحياء الأرض الموات :

فقد ثبت عن النبي ﷺ كما في سنن أبي داود أنه قال : «من أحيا أرضا ميتة فهي له»[22].

وكان ذلك من النبي ﷺ تحفيزا للمسلمين إلى إحياء الأراضي الموات واستغلالها واستثمارها، وذلك أيام كان المسلمون يعون مقاصد الأحكام ويلتزمون بالمقصد، فلم يكن من غرضهم حوزة الأراضي أو السطو عليها ثم إماتتها بعد ذلك كما آل إليه حال من جاء بعدهم.

فلما تغير الحال وظهر الجشع والطمع، فصار بعض المسلمين يحوزون من الأرض ما لا يطيقون استغلاله وإحياءه وإنما لضمان ملكيته وحوزته، تغيرت الفتوى في زمن عمر رضي الله عنه فقال عمر : «من أحيا أرضا ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين»، وعليه فليس من الفقه أن نجمد على ظاهر النص ونذهل عن مقصد رسول الله ﷺ من هذا الحكم، فإنه تردد بين ما تصرف فيه النبي ﷺ بالتبليغ وبين ما تصرف فيه بمحض الإمامة.

3 ــ مراعاة تغير العوائد والأعراف وعموم البلوى :

وهذا أصل عظيم وباب واسع من أبواب التطور والتغير في الفتاوى والأحكام نشأ لأجله فقه النوازل، وظهرت كتب الفتاوى المحلية التي مثلت في زمنها «الفقه الحضاري للمسلمين» «كالفتاوى الهندية» و«الفتاوى العالمكيرية» و«المعيار المغرب في فتاوى أهل الأندلس والمغرب» للونشريسي.

---

(22) أنظر : أبو داود في سننه، كتاب الخراج : 3073 ؛ **صحيح البخاري** : 139/3، طبعة دار الفكر ؛ **الترمذي** : 1378–1379، طبعة مصطفى الحلبي ؛ **أحمد في المسند** : 338/3، 381/3، المطبعة الميمنية.

قال الإمام القرافي رحمه الله : «إن استمرار الأحكام التي تدركها العوائد، مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد»[23]، وقد قيد العلماء هذا التطور في الأعراف «بالعرف الصحيح» وهي مسألة مبسطة في كتب الأصوليين.

وقد صنف الإمام ابن عابدين رحمه الله في هذا الصدد رسالة جامعة نبه فيها على هذه القاعدة في تغير الفتاوى والأحكام أسماها : «نشر العَرف فيما بني من الأحكام على العُرف» وذكر فيها أن كثيرا من الفروع الفقهية من مسائل الاجتهاد بناها الفقهاء على أعراف البلدان والأمصار والأزمان، بحيث لو كانوا في زمان غير زمانهم لغيروا فتاواهم.

ـ ولأجل هذا غير الإمام الشافعي رحمه الله كثيرا من الفتاوى والأحكام التي كان عليها ببلاد العراق حين انتقل إلى مصر.

ـ وروى الإمام السرخسي كذلك عن الإمام أبي حنيفة : «أنه أفتى في أول عهد الفرس بالإسلام وصعوبة نطقهم بالعربية، رخص لغير المبتدع منهم أن يقرأ في الصلاة بما لا يقبل التأويل من القرآن بالفارسية، فلما لانت ألسنتهم بالعربية، وانتشر بينهم الزيغ والابتداع رجع عن هذا القول.

ـ وكذلك كان الأحناف يسوغون القضاء بشهادة مستور الحال حتى زمن أتباع التابعين، اكتفاء بظاهر العدالة، وذلك لما كان الأصل في المستورين العدالة حتى يثبت الجرح أما حين اختلط الحابل بالنابل. ودخل في الإسلام أمم من أهل الزيغ والنيات السيئة فلم يعد من الحكمة استصحاب الحكم. فلذلك منع الصاحبان أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني لانتشار الكذب بين الناس[24].

ومما تغير كذلك في هذا الباب :

(23) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام، 231.
(24) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص. 84–85.

ـ ما أدخله المتقدمون في باب خوارم المروءة، ومنها ـ الأكل في الشوارع ـ كما كان لبس العمامة وإرخاء الذؤابة شارةً إسلامية لأهل العلم وطلابه، لكن مع تطور أساليب الحياة وتغير عادات الناس، صار الأكل في المطاعم المكشوفة للمارة سبيل المتعجلين، عمت به البلوى بين المسلمين. فهذا مما تتقيد فيه الأحكام بأعراف البلدان.

وهذا من النوع الذي جرى عليه الأئمة على اختلاف الأعصار والأمصار، وسموه «اختلاف عصر وزمان لا اختلافَ حجة وبرهان».

ـ وكذلك ما عرف عند بعض المتقدمين من رد شهادة حالق اللحية، وهو حكم استصحبه بعض المتنطعين من أهل الزمان، فحكموا ببطلان شهادته قياسا على «رد شهادة الفاسق»، وهذا أمر قد عم به البلاء بين كثير من المسلمين، فلو رددنا شهادة كل حليق لتعطلت مصالح المسلمين وحقوقهم. قال القرافي : «فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، لا تخبره عن عرف بلدك واسأله عن عرف بلده، وأجْرِهِ عليه...، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين»[25].

(25) الإمام القرافي، الفروق 176/3.

التجديد في التعليل الفقهي

الحسين آيت سعيد
كلية الآداب ـ مراكش

تقديم

الفقه الإسلامي يرتبط استمراره بعاملين اثنين : **أحدهما** تجديده في كل عصر حتى يلائم ما استجد من قضايا الناس، ويضعَ الحلولَ الناجعةَ لها، وفقاً لمراد الشارع، بلا تسيُّب ولا تحجر.

وثانيهما تجديدُ وتطوير آلات فهمه، التي هي أصولُ الفقه، وخاصة بابَ القياس، الذي يعتبر بحق الرافدَ الحقيقي لعملية الاجتهاد والاستنباط، إذ التعليل يعني توسيعَ مشمولات النص وتكثيرَها، حتى يَستوعب أكبر قدر ممكن من القضايا.

ولئن كان علماؤنا الأقدمون ـ رحمهم الله ـ قد أغنوا بالبحث والتنقيب تحقيقَ المناط، وتنقيح المناط، وتخريج المناط، إلا أن هذا الأخير، مازالت فيه ثغرات يجب تلافيها من طرف الباحثين المعاصرين. **ولابد** أن نسلم بأن الاجتهاد لا يمكن أن يكون إلا بالتسليم بأنه ما من نص إلا وهو معلّل، سواء أدركنا علته أم لا، لأنه لا عبَثِية في خلق الله وفي شرعه معاً وأن الأحكام مراعى فيها مصالح العباد، انطلاقاً من قوله تعالى : ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُم إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ**﴾ (المؤمنون : 115) وقوله تعالى : ﴿**أَيَحْسِبُ ٱلإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدَى**﴾ (القيامة : 35) فكما أنه لا عبث في خلقه، فلا عبث في تشريعه ومن هنا تأتي أهمية باب القياس، وتحكِيم المصالح والمفاسد في الأحكام. قال إمام الحرمين في «**البرهان**» ـ متحدثاً عن قياس العلة ـ : «القياسُ مناط الاجتهاد، وأصلُ الرأي، ومنه يتشَعَّب الفقه، وأساليبُ الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع ... فهو إذن أحقُّ الأصول باعتناء الطلب، ومن عَرَف مآخذه وتقاسيمه، وصحيحَه وفاسده... وأحاط

بمراتبها جَلاءً وخفاء، ... فقد احتوى على مجامع الفقه»[1] فقد اتضح بهذا النص قيمةُ تعليل الأحكام، وحفاظُه على حيوية الشريعة وديمومتِها، وهو أحق بالتجديد، وإعادةِ النظر في كل زمان.

وبناءً عليه، فسأعرض في عرضي هذا نقطتين هامتين في نظري، أراهما أجدرَ بالتأمل والتجديد وهما 1) تعليل الأحكام بحِكَمها 2) تعليلُ الأحكام بالمصالح والمفاسد.

أولا : تعليل الأحكام بالحكمة

الواقع في هذه المسألة، من حيث النظر، يخالف الواقعَ فيها من حيث التطبيق، فالتطبيق لا تكاد تجد فيه تعليلَ الأحكام بحكمها إلا لماماً، وأما النظر ففي المسألة ثلاثة آراء، قال الآمدي : «ذهب الأكثرون إلى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط. وذهب جمع من المالكية والحنابلة إلى جوازه مطلقاً. وذهبت طائفة إلى التفصيل فقالوا : «إذا كانت العلةُ ظاهرة ومنضبطةً، وكانت الحكمة غيرَ منضبطة، فالتعليلُ بالعلة دون الحكمة، وأما إذا لم تكن العلة ظاهرة منضبطة، وكانت الحكمةُ ظاهرةً منضبطة، فالتعليلُ بالحكمة دون العلة»[2] هكذا سُطِّرت هذه المسألة بلا رصيد كاف لها من الواقع، وعُلِّل ذلك بعدم اطراد الحِكَم ومآلات الأفعال، مع العلم أن الإطراد أمر نسبي، وكثيرٌ من العلل التي يذكرها الفقهاء للأحكام غيرُ مطردة اطراداً لا يحتمل النقض، ولا أدل على ذلك من تعليل الشيء الوحيد بعلل متعددة، قد تتقارب أحياناً، وقد تتناقض أحايينَ كثيرة، ويصدق عليها وصف الأغلبية لا الإطراد، لأن الإطراد وصفُ كمال خارجٌ عن الماهية، وليس وصفاً لا تُتَصَوَّرُ الماهيةُ بدونه.

هذا، وقد تفطن حذاقُ الأصوليين إلى التناقض الواقع في عدم تعليل الأحكام بِحِكَمِها، مع تعليلها بِعِلَلها. فأضافوا في تعريف العلة قيداً، وهو أن تؤدي العلة إلى تحقيق حكمة النص فقالوا : «العلة ما أضاف إليه الشرع الحكم وأناطه به... وكان الشأنُ في إناطته به أن يحقق حكمة التشريع»[3].

(1) عبد المالك الجويني، البرهان في أصول الفقه، 485/2.
(2) ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، 17/3.
(3) ابن بدران، روضة الناظر وشرحها، 229/2.

وقال بعضهم : «العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تَتحقّق فيه الحكمةُ في أكثر الأحوال لا في كل الأحوال»[4].

فهذا التعريف الثاني تنبه إلى أن العلة قد لا تؤدي إلى حكمة تشريع النص، ولا تحققُها. ففي هذه الحالة ما قيمة التشريع الذي لا يحقق حكْمَتَه التي شرع من أجلها ؟ أفليس تعليلُ الأحكام. بِحِكَمِهَا أجدرَ بالتأمل من تعليلها بعللها المستنبطة فحكمةُ الحكم سببٌ له، والحكمُ مسبَّبٌ عنه. إذن : فربط المسببات بأسبابها أمر منسجم مع الشرع، ومع العقل، ومع الكون، والكل من خالق واحد، ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ (المُلك : 3).

إلّا أن تعليل الأحكام بِحِكَمِها لابد فيه من تجديد وتقعيد، إذ ما يزال بابُه فقيراً من حيث التأصيل لضوابطه وشروطه حتى يعْتَمَد كما تعتمد العلة المستنبطة.

هذا وقد كانت رؤيةُ بعض المالكية والحنابلة ـ ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية. وتلميذه ابن القيم ـ رؤيةً واضحة وواقعية، حيث دَعَوا إلى تعليل الأحكام بِحِكَمها بدون تحفظ ولا مواربة، لمعقوليته ومصداقيته، ولعلّ نداءهم هذا يجد آذاناً صاغية من الجيل الناشئ والفتي، المتطلع لغدٍ أفضل.

ثانياً : التعليل بالمصالح والمفاسد

يكاد الإجماع ينعقد ـ أو انعقد ـ على أن الأحكام الشرعية تابعةٌ للمصالح والمفاسد، فإذا كان هناك خلاف، فإنما هو في جزئياتها وأعيانها، لا في أجناسها وأصولها، والنقولُ في ذلك أكثر من أن تحصَى، ولذلك سأكتفي بذكر بعضها للتمثيل فحسبُ. قال إمام الحرمين : «كنا نعلم إكبابَهم ـ يعني الصحابة ـ على تطبيق الأحكام على المصالح الشرعية، وهذه طريقة واقعة»[5].

وكان الإمامُ مالكُ بن أنس ـ رحمه الله ـ من أرعى الأئمة لمقاصد الشرع التي هي المصالح والمفاسد، قال الذهبي : «فإلى فقه مالك المنتهَى، فعامّة آرائه مسددة، ولو لم يكن له إلا حسمُ مادة الحيل ومراعاةِ المقاصد لكفاه»[6].

(4) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، 237-238.

(5) البرهان، 519/2.

(6) محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، 92/8.

وقال ابن المنير ـ في تعاليقه على حديث إنما الأعمال بالنيات في كتاب الحيل في البخاري ـ «ما اتسع البخاري في الاستنباط، وتبع مالكاً في القول بسد الذرائع واعتبارِ المقاصد، فلو فسد اللفظُ وصح القصد، أُلْغِيَ اللفظ وأُعْمِل القصد، تصحيحاً وإبطالا»(7).

وحول هذا المعنى وهو تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ـ دندن الشاطبي في موافقاته، فأطال في ذلك وفصل، فأحسن وأجاد، قال : «المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كلُّه إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا»(8).

وقال : «إن وضع الشريعة إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل... وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة...»(9).

وهذا منه جزم وقطع بمراعاة ذلك في الجزئيات والكليات معاً، والشاطبي قد سبقه ابن القيم إلى هذا، ولعله أخذ عنه حيث قال : «والقرآن وسنةُ رسولِ الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحِكَم والمصالح، وتعليلِ الخلق بهما، والتنبيهِ على وجوه الحِكَم التي لأجلها شُرِعت تلك الأحكام، ولأجلها خُلِقت تلك الأعيان...»(10).

إذَنْ القول بتعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد، لم يكن بدعاً من القول، لكنه من ناحية العمل، نالَه حَيْفٌ، وأُصيب بضمور وهزال، وَينبغي الاهتمامُ بهذا الجانب، وتأصيلُه أكثر، وإضافةُ ضوابط وشروطٍ أُخَرَ له، حتى يتحدّد بدقة، وينضبط كليّاً، لأن الضوابط الموضوعةَ له غيرُ كافية في عصرنا هذا، وهي غير قادرة على إنتاج اجتهاد سديد وموفق لا تتضارب فيه الجزئيات مع كلياتها، ولا كلياتٍ وجزئياتٍ أخر، فالمجال ما يزال رحباً لمن يحدد فيه ممن آنس من نفسه القدرة على السِّباحة في لُجِّيِّ هذا البحر، وأما من قنع بأن يحوم في شُطآنه فما هو موجود يكفيه.

---

(7) الفتح الباري، 343/12.

(8) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، 199/1.

(9) المصدر نفسه، 6/2.

(10) مفتاح دار السعادة، 22/2.

خلاصة الموضوع

يتلخص هذا الموضوع في نقطتين اثنتين : وهما التعليل بالحكمة، والتعليلُ بالمصالح والمفاسد، باعتبارهما أسباباً لمسبباتها، فينبغي لذلك ربطها بها، مع ملاحظة أن التعليل بالحِكْمَة والمصلحة لم ينَالا خدمة كافية نظرياً في كتب أصول الفقه، ولا تطبيقاً في كتب الفقه، فهما مازالا بحاجة ماسَّة لإضافات جديدة، وتطبيقاتٍ كثيرة يظهر من خلالها الاطرادُ، وترسيخُ الاعتبارِ والبناءِ عليهما، حتى يصبحَ أمراً عادياً، إذ الإنكماشُ، وعدمُ الجرأة على الإقدام على التعليل بهذين النوعين، هو السائد والمسيْطر على أغلبية الفقهاء الأقدمين، وتبعهم المعاصرون في ذلك، إلا قليلًا منهم، فعلينا أن نلج الأبواب بلا تهيُّب، متسلحين بالقواعد والمقاييس اللازمة، حتى يُوصَد بذلك البابُ على المتربصين والمحترفين، ويفتحَ في وجه المجدِّدين العالِمين بمواطن التجديد ومواقعه.

والله يهدي إلى سواء السبيل.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإجتهاد وقواعد الدلالات

عبد الحميد الوافي
كلية الآداب ــ مكناس

إن الفقه بالدين فهما وتنزيلا وإدراك أحكام الله نصا واستدلالا، به تصل الأمة إلى منزلة الرشد في القول والعمل، وبه يستوجب في الناس موضع الإمامة.

والأمة في سعيها لتحقيق ذلك القصد لا تشكو من قلة في المبادئ، وإنما تنحصر إصابتها في منهج وطرائق التفقه في الدين. ومن ثم تكون مشكلة المنهج هي مشكلة أمتنا الأولى[1]. وإن علم الأصول، بما يقدمه من أدوات، وما يقترحه من ضوابط لفقه النص الشرعي، لهو المنهج الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية اليوم، كما كان بالأمس.

غير أن صلاحية ما اقترحه علماء الأصول من قواعد وأدوات لضبط عمليتي الفهم والتنزيل، هي اليوم محل سؤال ومراجعة.

ذلك أن بعض الدارسين يرون أن علم الأصول الذي نتلمس فيه الهداية لم يعد مناسبا للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء[2]. وبقصد تحرير محل المراجعة، ميز الدكتور حسن الترابي بين ما اصطلح عليه بالأصول التفسيرية وفقه التدين الفردي، وما سماه بالأصول الواسعة وفقه التدين العام[3]. وجعل محل التجديد والمراجعة خاصا بالنوع الثاني.

(1) الشاهد البوشيخي، «مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم»، **مجلة كلية الآداب**، فاس، عدد خاص: **ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلم، 1409-1988**.

(2) حسن الترابي، **تجديد أصول الفقه**، دار الجيل، 1980، ص. 12.

(3) **تجديد أصول الفقه**، ص. 13 ـ 14.

ومع أن في تصوره ما يحتاج إلى تفسير، واستدراك، فإن القول بعموم محل المراجعة ممكن. ذلك أن كثيرا من مباحث الدلالة بحاجة إلى إعادة نظر من جهتي التصنيف والتفسير. ولعل البداءة بها أولى، لأن ما فيها سيساعد على تحقيق مقاصد تجديد علم الأصول.

والقضايا التي أقترحها للمراجعة لها تعلق بمباحث الدلالة. وذلك من خلال مبحثين :

الأول : في دلالة العام.

والثاني : في وجوه الدلالة، ويتكون من مسألتين :

- الأولى في تصنيف القياس.
- والثانية في تفسير دلالة الاقتضاء.

المبحث الأول : في دلالة العام

فرق علماء الأصول بين العام الذي دخله التخصيص، والعام الذي لم يدخله التخصيص. فاتفقوا على أن دلالة الأول ظنية، ومن ثم جوزوا تخصيصه بالدليل الظني. واختلفوا في دلالة الثاني، فذهب الجمهور إلى أن دلالته ظنية أيضا. وذهب عامة مشايخ العراق من الحنفية إلى أن دلالته قطعية.

غير أن هذا الخلاف يمكن رفعه، وذلك بتحديد مفهوم القطع والظن عند علماء الحنفية. فالبزدوي مثلا، يرى أن العام يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما تناوله[4]. فما مفهوم القطع واليقين عنده ؟ وماهي منزلة الخاص ؟

أما منزلة الخاص فيحددها قوله : «اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما أريد به من الحكم. ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل الوضع، وإن احتمل التغير عن أصل وضعه، لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان، لكونه بينا لما وضع له»[5]. فالبيان الذي لا يقبل اللفظ الخاص أن يتصرف فيه من طريقه، بعد

(4) البزدوي، أصول الفقه، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974، ص. 241/1.
(5) البزدوي، أصول الفقه، ص. 79/1.

الإستقراء، لا يعدو بيان التفسير[6]. وأما القطع الموصوف به الخاص، فهو باعتبار الوضع، لا باعتبار عرف الإستعمال.

تلك هي منزلة الخاص، وأما مفهوم القطع واليقين فنجد تفسيرهما في حجاج البزدوي للواقفية. يقول البزدوي : «والجواب عما احتج به طائفة أهل المقالة الأولى أنا ندعي أنه موجب لما وضع له، لا أنه محكم لما وضع له. فكان محتملا أن يراد به بعضه فيصلح توكيده بما يحسم باب الإحتمال، ليصير محكما كالخاص، يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره»[7].

فالعام إذن، ليس محكما في الدلالة على المراد ودلالته ليست قطعية بل هي محتملة. ولو قلنا بالقطع وصفا لدلالة العام والخاص عند الإستعمال لما كان هناك مجال لبيان التقرير أصلا.

يقول البزدوي : «وأما بيان التقرير فتفسيره أن كل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل الخصوص إذا لحق به ما يقطع الإحتمال كان بيان تقرير»[8].

وأيضا لو قلنا به لما وجد ما يوصف بالظاهر في مراتب دلالة الألفاظ من حيث الوضوح. وإذا انتجز الغرض وتبين الراد، أمكن رفع الإختلاف حول جواز التخصيص بالظن، وبه تضيق دائرة الخلاف بين الأصوليين وبالتبع بين الفقهاء.

المبحث الثاني : في وجوه الدلالة : والقول فيها يجري على مسألتين :

• المسألة الأولى : تصنيف القياس :

اختلف علماء الأصول حول اعتبار القياس دليلا. وحكاية الإجماع على اعتباره أمر غير مستقيم. ذلك أن في ما قدمه بعض علماء الأصول من تصور لوظيفة القياس ما يدفع إلى وضع قضية القياس على مائدة البحث والدرس.

فالإمام الغزالي، لم يصنف القياس في الأدلة الموهومة، فضلا عن أن يصنفه في

---

(6) عبد الحميد الوافي، **مفهوم البيان عند الأصوليين من الإمام الشافعي إلى الإمام الغزالي**، د.د.ع. كلية الآداب وجدة، 1991، مرقون.

(7) البزدوي، **أصول الفقه**، 306/1.

(8) البزدوي، **أصول الفقه**، 105/1.

الأدلة المعتبرة[9]، وحين نراجع تصوره لمباحث الدلالة نجده يعتبر القياس وجها من وجوه الدلالة. فالألفاظ تدل، إما بمنظومها ومنطوقها، وإما بفحواها ومفهومها، وإما بمعقولها، وهو القياس[10].

وحدد الإمام الباجي أدلة الشرع في :

أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال. وعد في الأصل، الكتاب، والسنة، والإجماع. أما القياس فقد اعتبره مستوى من مستويات إفادة الخطاب، وصنفه ضمن معقول الأصل إلى جانب، فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، والحصر، واصطلح عليه بمعنى الخطاب[11]. وهو مقتف في ذلك أثر شيخه الشيرازي في «المعونة في الجدل»[12].

وللتعبير عن هذه الحالة ووصف هذه القضية نستعير من الإمام الشاطبي قوله : «ومنها أصل شرعية القياس، إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى»[13] ومن ثم يكون القياس طريقا للقول بعموم الدليل.

وقد تناول أبو الحسن البصري هذه القضية تحت عنوان «ما يفيد العموم من جهة المعنى»[14] مما يبرهن على ضرورة مراجعة تصنيف القياس.

• والمسألة الثانية : دلالة الإقتضاء.

إن ما اعتبره علماء الأصول دلالة اقتضاء يمكن مراجعته تفسيرا وتصنيفا انطلاقا من تصور الإمام الشافعي والإمام البصري.

أما الإمام الشافعي : فتحت عنوان «الصنف الذي يبين سياقه معناه». «واللفظ الذي يدل ظاهره على باطنه»[15]، يقول في قوله تعالى : ﴿وَٱسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ

---

(9) الإمام أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، دار الفكر، 8/1.

(10) الغزالي، **المستصفى**، 9/1.

(11) أبو الوليد الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.

(12) الشيرازي، **المعونة في الجدل**، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب، 1988.

(13) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة، بيروت 51/3.

(14) أبو الحسين البصري، **المعتمد**، تحقيق محمد حميد الله، دار الفكر، 1964، 208/1.

(15) الإمام محمد الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، دار الفكر، 1309، ص. 64.

ﭐلتِّي كُنا فِيهَا، وَٱلْعِيرَ ٱلتِّي أقْبَلنَا فِيهَا﴾ (يوسف : 82)، فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها لا تختلف عند أهل العلم باللسان، أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية، وأهل العير، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم.

إذن فالكلام واضح، يدل ظاهر اللفظ على باطنه، فهو مستغن بالتنزيل عن كل تقدير. ويكفي في العلم به، العلم بالعربية.

أما الإمام أبو الحسن البصري فالمعيار عنده، «أن يظهر في العقل كون ظاهر الخطاب غير مراد، ويعلم بالعادة أنه مستعمل في وجه من وجوه المجاز، فيعلم أنه مراد المتكلم، نحو قوله تعالى : ﴿وَٱسْأل ٱلقَريةَ﴾ ولو قيل إن ذلك حقيقة عرفية لجاز»[16].

وهكذا يظهر أن الخطاب واضح، ومستقل بالإفادة، ولا يحتاج إلى أي تقدير ليصح الكلام شرعا أو يستقيم عقلا. يكفي فيه العلم باللسان وفق اصطلاح الشافعي، أو على فرض تقدير المجاز فهو حقيقة عرفية كما هو اصطلاح البصري.

وقصد التصنيف نورد قول الباجي «والضرب الثاني حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. وذلك نحو قوله تعالى : ﴿وٱسأل ٱلقرية﴾ معناه أهل القرية، فهذا يجب تقديره في الخطاب، وهو بمنزلة المنطوق»[17].

وبما أنه يمكن أن ينزل منزلة المنطوق لوضوحه وقرب مأخذه، وبما أن شرط العلم به هو العلم باللسان أو هو بين لا يحتاج إلى بيان، يكفي فيه العلم بالعرف، عرف اللغة أو عرف الشرع، فإن القول بدلالة الإقتضاء يمكن تجاوزها، واعتبار مسائلها مبنية بعرف الإستعمال اللغوي أو الشرعي، وتلحق بدلالة المنطوق.

إن ما يراد اليوم من الإجتهاد الفقهي، سواء كان في أمر بحث فيه السلف أم كان في أمر لم يبحثوا فيه، لهو بحاجة إلى مراجعة قواعد الدلالات تفسيرا وتصنيفا. وينبني على ما تم تقديمه من مراجعة، إزالة كثير من أسباب الإختلاف بين الفقهاء قديما وحديثا. كما ينبني عليه أيضا تقريب وجهات نظر علماء الأصول لمبحث الأدلة.

---

(16) أبو الحسين البصري، **المعتمد**، تحقيق محمد حميد الله، دار الفكر، 1964، 322/1.

(17) أبو الوليد الباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب، 1987.



نَمَاذِجُ تَطْبِيقِيَّةٌ

فِي الْأَحْوَالِ الشَّخْصِيَّةِ

وَالْمُعَامَلَاتِ الْمَالِيَّةِ وَالسِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ



نماذج من الاجتهاد الفقهي المعاصر المتصل بالمصافق والإتجار في الأسهم والسندات

عبد الرفيع العلج
كلية الآداب ــ مكناس

بقدر ما تعمقت المعرفة الاقتصادية وتشعبت بعيدا عن الضوابط الدينية والأخلاقية بدافع «الحياد القيمي»، تعقدت مشاكل الكسب والمعاش وفشا فيها الكثير من «الظلم المزخرف»، وغدت الدراسات الاقتصادية بوجه عام ضربا من الأدب الاقتصادي المغرق في الخيال أو البهلوانيات الرياضية والترف الفكري على هامش واقع تتقاذفه التيارات، وتعصف به الأزمات، وإن كنا لا ننكر أن بعض هذه الدراسات الجادة قد مكن من وضع اليد على جملة من القوانين النسبية التي تحكم الظاهرة الاقتصادية في توجهها العام وتمكن من رصد مسارها وتوجيهها نحو تحقيق أهداف معينة.

أ ــ المبادلة والأسواق المالية

1 ــ تدرج الإنسان تاريخيا من مرحلة الاكتفاء الذاتي والانغلاق في المجتمعات القديمة، وما تتسم به من إنتاج غذائي أو قوتي أو حاجي إلى مرحلة الإنتاج التجاري وما تستدعيه من تخصص في ميدان معين من ميادين النشاط الاقتصادي، كل حسب ما هو مُيَسَّرٌ له، فتحقق نتيجة ذلك فائض في الإنتاج لدى كل طرف ودعت الحاجة إلى تبادل الفوائض فنشأت عملية المبادلة التي يتم بموجبها تحويل السلع من ذمة المنتج والبائع إلى ذمة المستهلك أو المشتري وفق قوانين محددة للإتجار، وشكلت الأسواق ملتقيات لعارضي السلع والطالبين لها ولعقد الصفقات التجارية. كانت العمليات التجارية تتم مباشرة عن طريق المقايضة في المجتمعات القديمة لكن

عيوب هذه الأداة التبادلية جعلت الإنسان يفكر في وسيط للتبادل أفضى إلى استعمال النقد بمختلف أشكاله المعدنية ثم الورقية[1]. وخضع وَضعُ الأثمان تارة لقانون العرض والطلب، وأخرى لتسعير الدولة.

2 ـ ومع تغير وجه الإنتاج وتطوره تغير معه وجه التبادل وطبيعته وظهرت الأسواق المالية، التي تعتمد أساسا على الأوراق المالية المستحدثة المتداولة، بشكل يتجاوز أحيانا حرية السوق إلى التحكم فيه، واستقراره إلى اضطرابه وتأزمه[2].

وأسواق رأس المال عالم واسع وعميق يحتاج استيعابه والخوض فيه إلى معرفة ما يجري فيه من خلال ممارسات شخصية أو من خلال معلومات متدفقة كل دقيقة بل كل لحظة عن نشاط تلك الأسواق.

وتعد الأوراق المالية محور التعامل في أسواق رأس المال، وبعض أسواق النقد تتعامل خاصة في الأوراق المالية طويلة الأجل وفي مقدمتها الأسهم والسندات وعادة ما يكون للورقة المالية :

* سوق أولي هي الجهة التي يعهد إليها بإصدار الورقة وبيعها للجمهور لأول مرة مثل بنوك الاستثمار والبنوك المركزية، وربما البنوك التجارية في بعض الدول، وعادة ما تكون هذه الجهة تعاني من عجز في التمويل.
* وسوق ثانوية تتعامل في تلك الأوراق بعد لجوء حامليها إلى بيعها ويلجأ إليها المستثمر المحتمل قصد شرائها.
* وقد يكون للورقة سوق ثالث وسوق رابع[3].

ويطلق اسم الأوراق المالية على الأسهم والسندات وكل صك أو مستند له قيمة مالية، وتقوم وحدات الأوراق المالية بالبنوك بالتعامل في الأسهم والسندات عن طريق سوق الأوراق المالية بالبورصة أو الاكتتاب في الجديد منها لحساب العملاء،

---

(1) وبشكل عام يمكن تحديد أنواع النقود، وفقا لتطورها بناء على عدد من الأسس، في نوعين : النقود السلعية (غلال، معادن...) ونقود إئتمانية (راجع مجلة **المنطلق**، ع 102–103، يونيه ـ يوليوز 1993، ص. 36–45).

(2) أحمد لسان الحق، **المدخل إلى الإقتصاد السياسي** (مطبوع 1991–1992)، ص. 62–66.

(3) منير إبراهيم هندي، **الأوراق المالية وأسواق رأس المال**، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1993، ص.38–39.

وحفظ الأوراق المالية وتحصيل أرباحها، ويكون التعامل عن طريق سوق الأوراق المالية متعلقا بشراء الأوراق وبيعها والسمسرة فيها.

ب ـ الأسهم والسندات والبورصة

هي عموما ألوان من رأس المال استحدثه التطور الصناعي والتجاري في العالم وهي أوراق مالية تقوم عليها المعاملات التجارية في أسواق خاصة تسمى البورصات أو المصافق، ويطلق عليها علماء المالية اصطلاح «القيم المنقولة»[4].

1 ـ فالسندات سواء كانت حكومية أو أصدرتها هيئة أو شركة عبارة عن وثائق بقروض قد يطول أجلها أو يقصر، تضمنها الجهة المصدرة، شركة كانت أو حكومة وتدفع لمقتنيها فائدة سنوية محددة تخصم من أرباح المساهمين قبل توزيعها وإلا أخذت من الأصول في حالة عدم الربح أو الإفلاس، بحيث لا يأخذ المساهمون شيئا قبل سداد الديون المستحقة[5].

2 ـ بينما يمثل السهم بشكل عام وثيقة بالقسط أو النصيب من رأس مال الشركة المساهمة، وهو وثيقة قابلة للتداول والتحويل تشترى في الغالب بالقيمة الإسمية بمعنى الثمن المسجل أو المطبوع على وجهها[6].

3 ـ والفرق بين الأسهم والسندات :

* أن الأولى حقوق ملكية جزئية لرأس مال كبير وأقساط متساوية منه والثانية تعهد مكتوب من الجهة المصدرة له لحامله بسداد مبلغ مقدر من قرض في تاريخ معين نظير فائدة مقدرة.
* أن السهم يمثل جزءا من رأس مال الشركة أو البنك والسند يمثل قسطا من قرض على الشركة أو البنك أو الحكومة.
* أن السهم ينتج جزءا من ربح الشركة أو البنك وزيادة ربحها أو نقصه ويتحمل قسطه من الخسارة، أما السند فينتج فائدة محدودة عن القرض الذي يمثله لا يزيد ولا ينقص.

---

(4) يوسف القرضاوي، **فقه الزكاة**، دار المعرفة، الدار البيضاء، د.ت، ج.1، ص. 521.

(5) **الأوراق المالية وأسواق رأس المال**، 206.

(6) أحمد لسان الحق، **مطبوع المدخل إلى الإقتصاد السياسي**، ص. 67.

* وحامل السند يعتبر مقرضا أو دائنا للجهة المصدرة للسند أما حامل السهم فيعتبر مالكا لجزء من الشركة أو البنك بقيمة السهم.
* وللسند وقت محدود لسداده بينما لا يسدد السهم إلا عند تصفية الشركة. ولكل منهما قيمة إسمية هي قيمته المقدرة عند إصداره، وقيمة سوقية تحدد في سوق الأسواق المالية وكل منها قابل للتعامل والتداول بين الأفراد كسائر السلع مما يجعل بعض الناس يتخذ منها وسيلة للإتجار بالبيع والشراء ابتغاء الربح من ورائها. وتتأثر الأسعار في السوق المذكورة تبعا لزيادة العرض والطلب، كما قد تتأثر بالأحوال السياسية للبلد ومركزه المالي ومدى نجاح الشركة أو مقدار الربح الحقيقي للأسهم ونسبة الفائدة الحقيقية للسندات وبالأحوال العالمية من حرب وسلم[7].

وقد تريد الشركة أحيانا أن تزيد من رأس مالها فتعمد إلى إصدار أسهم جديدة يصبح من اشتراها شريكا بنسبة أسهمه إلى مجموع الأسهم، ولكن الشركة قد تلجأ أحيانا إلى إصدار سندات بدلا من الأسهم بدافع ربوي إذا وجدت أنها تحقق للمساهمين أرباحا أكثر. وإذا وجدت أن الأسهم تحقق أرباحا أكثر أصدرت أسهما، وقد تكون السندات مؤقتة ريثما يعاد القرض ويبقى عدد الأسهم كما هو[8].

4 ـ وتختلف البورصة عن الأسواق المعروفة في بعض الأشياء ؛ فصفقاتها مثلا عمليات كبيرة في أشياء مثلية متجانسة :

* فهناك بورصة الأوراق المالية تباع فيها الأسهم والسندات.
* وهناك بورصة سلع حاضرة وآجلة.
* وهناك بورصة نقود تباع فيها النقود[9].

ج ـ التكييف الشرعي لهذه الأسواق المالية

من المعلوم أن الاقتصاد في العالم المعاصر بوجه عام نظم بعيدا عن الإسلام فنشأت المعاملات بعيدا عنه[10].

(7) فقه الزكاة، 528/1.

(8) علي أحمد السالوس، المعاملات المالية المعاصرة في ميزان الفقه الإسلامي، الناشر مكتبة بالكويت، الطبعة الثالثة، 1992، ص.207-208.

(9) نفسه، ص. 206.

(10) نفسه، ص. 206.

والمشكلة في معالجة الكثير من القضايا المتصلة بهذا الواقع راجعة بالأساس إلى الأمور المشتبهة التي لا يعلمها كثير من الناس والتي دخلت عليهم في معاملاتهم وشوشت عليهم في مفاهيمهم، وإن كانت في جوهرها لا تكاد تنفصل عن صور المعاملات القديمة ؛ فتحديد نوعية المعاملة المستجدة مفيد في تكييفها الشرعي وتحضرنا هنا مواقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي كان يبعث من يقيم من أسواق المسلمين من ليس بفقيه، ويحرص على ألا يلجها إلا من كان عالما بفقه المعاملات حتى لا يقع في الربا أو يوقع الناس فيه[11].

د ـ المنافع والتبادل وإنتاجية التجارة

1 ـ إذا كان الإنتاج في جوهره عبارة عن إيجاد المنافع أو زيادتها فإن عملية التجارة والتبادل تدخل في ذلك المعنى. ففي كتاب الإمام علي بن أبي طالب إلى واليه إلى مصر الأشتر النخعي: «استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيرا، المقيم منهم والمغرب[12] بماله والمترفق[13] فإنهم مواد المنافع، وأسباب المرافق وجلابها من المباعد والمطارح[14]».

وقال الإمام الشافعي في منفعة التجارة وتحين الفرص بها :

والتبر كالترب ملقى في أماكنه ... والعود في أرضه نوع من الحطب
فإن تغرب هذا عَزَّ مطلبه ... وإن تغرب ذاك عز كالذهب[15]

وجاء في حاشية تبيين الحقائق :

«النماء في المال التجارة بزيادة القيمة، ولم تنحصر زيادة ثمنها في السمن الحادث (في المواشي) بل يحصل بالتأخير من فصل إلى فصل، أو بالنقل من مكان إلى مكان»[16].

---

(11) **نفسه**، ص. 157–158.
(12) المسافر.
(13) المستعين.
(14) الأمكنة البعيدة.
(15) **ديوان الشافعي**، جمع وتعليق محمد عفيف الزعبي، دار الجيل، بيروت، ط.2، 1392/1974، ص.27.
(16) **تبيين الحقائق**، 268/1.

وهنا تبرز أهمية مفهوم المنفعة المكانية والزمانية[17] وأهميتها في إضفاء طابع الإنتاجية على التبادل والوساطة[18].

2 ــ وبناء على أن التجارة مبادلة مال بمال أو هي شراء الرخيص وبيع الغالي وأنها في جوهرها وحقيقتها نشاط إنتاجي وعنصر اقتصادي أساسي يتوقف عليه كل من الإنتاج والاستهلاك، وضع لها الإسلام من الضوابط[19] ما يحول دون انحرافها عن وظيفتها الطبيعية التي قامت لها، ومن أهم هذه الضوابط الحرص على أن تظل شعبة من شعب الإنتاج وأن لا تتحول إلى قطاع طغيان يضرب دولاب النشاط الِاقتصادي ومبدأ العدل والعدالة.

وبما أن للتجارة وجهان أحدهما قانوني شكلي يتَمثل في نقل ملكية الأموال من شخص لآخر، ووجه اقتصادي يتمثل فيما تتضمنه التجارة من جهد إنتاجي هو نقل البضاعة وتخزينها وعرضها وتوزيعها وما يستدعيه ذلك من أعمال ونفقات فإن الحرص على أن يظل الوجه القانوني مدخلا للوجه الِاقتصادي ومقدمة له من الأهمية بمكان حتى لا ينفصل ويتحول إلى غاية في حد ذاته فيتم الحياد بالمبادلة عن مسارها الصحيح وتفتعل الوساطات افتعالا ويلحق الضرر بالناس من جراء ذلك[20].

3 ــ فإذا عرفنا ذلك وولجنا إلى الأسواق المالية، موضوع بحثنا، نجد أن تطور الِاتصال بين الناس وما تبعه من انتقال بعض العادات ووسائل التعامل من مكان لآخر، وتطور الحاجات الإنسانية نتيجة التطور المادي الناتج عن نمو الصناعات وما رافق انتشار منتجاتها والترويج له من ازدياد الحاجات ومحاولة تلبيتها بصرف النظر عن الأساليب المتخذة لذلك، والترف المادي، والرغبة الشديدة في الحصول على أكبر قدر ممكن من المنافع، كل ذلك جعل الناس يحاولون تنمية ثرواتهم بأسهل الأساليب حتى أن بعض المضاربين في أمور التجارة يعمدون إلى الاتفاق على افتعال رفع ثمن الأسهم لإغراء المشترين ودفعهم إلى شرائها ثم يعمدون إلى خفض قيمتها فيلجأ المشترون إلى

---

(17) راجع سورة **قريش** فهي غنية في بابها.

(18) انظر رفيق يونس المصري، **أصول الإقتصاد الإسلامي**، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1409/ 1989، ص. 144-145.

(19) أخلاقية ــ تشريعية ــ تنظيمية.

(20) أحمد دنيا شوقي، **النظرية الإقتصادية من منظور إسلامي**، ط. 1، مكتبة الخريجي، الرياض، 1404/ 1984، ص.146-150.

بيعها خوفا من زيادة الإنخفاض في هذه القيمة ليشتريها المضاربون ويربحون الفرق بين القيمتين، ووجه الخداع في ذلك إيهام الناس بارتفاع القيمة أو انخفاضها، خلافا لقيمتها الحقيقية[21].

وقد قال في ذلك د. رفيق يونس المصري : «ومن تطبيقات الغرر والقمار بعض أعمال المصافق التي يدخل فيها المتعاملون على أساس الحظ والمضاربة[22] بمعنى المراهنة على صعود الأسعار وهبوطها»[23]. وقال أيضا : «وإننا لنشاهد اليوم في المصارف عمليات بيع كثيرة تتوالى على السلعة نفسها بدون قبض (أو تسليم) وهي عمليات عقيمة غير منتجة والسلعة فيها غير مرادة»[24].

ومن المعلوم أن ابن قدامة ذكر في بيع المسلم فيه قبل قبضه أنه لا يعلم في تحريمه خلافا سواء كان البيع حالا أو مؤجلا»[25].

4 ـ والمتتبع لقرارات المجامع الفقهية في هذا الباب[26]، يجدها غنية شافية يمكن تلخيصها فيما يلي :

1.4. أن تأسيس شركة مساهمة ذات أغراض وأنشطة مشروعة أمر جائز.

2.4. حرمت الإسهام في شركات غرضها الأساس محرم كالتعامل بالربا وإنتاج المحرمات والمتاجرة بها.

3.4. الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحيانا بالمحرمات كالربا ونحوه بالرغم من كون أنشطتها الأساسية مشروعة، وإن لم يخرج مجمع في شأنها بقرار نهائي.

(21) عبد الرحمـٰن حسن نفيسة، «الحيل والمفاسد المترتبة عليها»، مجلة **البحوث الفقهية المعاصرة**، ع 14، سنة 1413هـ، ص. 188.

(22) هناك أسماء مستعملة في البورصة أسيئت ترجمتها فشوشت على بعض المسلمين والتبس عليهم أمرها منها كلمة المضاربة هذه التي تعني في الفقه اشتراك رأس مال وعمل واقتسام الربح وفق نسبة محددة متفق عليها، وكلمة مرابحة ووضيعة.

(23) **أصول الإقتصاد الإسلامي**، ص. 148ـ149.

(24) **نفسه**.

(25) **المغني**، 341/4.

(26) قرار المجمع الفقهي في دورته السابعة بمكة المكرمة في 12 ربيع الآخر 1404هـ، ومؤتمره السابع بجدة في 12 ذي القعدة 1412هـ، أنظر : **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**، السنة 4، العدد 14، سنة 1413هـ، ص. 191ـ194. وقرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي (أشغال الدورة الأولى 1398 إلى الدورة الثامنة 1405)، ص. 120ـ125.

4.4. لا مانع شرعا في تقسيط سداد قيمة السهم عند الإكتتاب وذلك بأداء قسط من قيمة السهم المكتتب فيه وتأجيل سداد بقيمة الأقساط باعتبار ذلك من قبيل الإشتراك بما عجل دفعه والتواعد على زيادة رأس المال.

5.4. بما أن المبيع في «السهم كامله» هو حصة شائعة من موجودات الشركة وأن شهادة السهم هي وثيقة لإثبات هذا الاستحقاق في الحصة، فلا مانع شرعا في إصدار أسهم في الشركة بهذه الطريقة وتداولها.

6.4. أن محل المتعاقد عليه في بيع السهم هو الحصة الشائعة من أصول الشركة، وشهادة السهم عبارة عن الحق في تلك الحصة.

7.4. لا يجوز إصدار أسهم ممتازة لها خصائص مالية تؤدي إلى ضمان رأس المال أو ضمان قدر من الربح أو تقديمه عند التصفية أو عند توزيع الأرباح، ويجوز إعطاء بعض الأسهم خصائص تتعلق بالأمور الإجرائية والإدارية.

8.4. لا يجوز شراء السهم بقرض ربوي يقدمه السمسار أو غيره للمشتري لقاء رهن السهم لما في ذلك من المراباة وتوثيقها بالرهن وهما من الأعمال المحرمة بالنص على لعن كل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه[27].

9.4. لا يجوز بيع سهم لا يملكه البائع وإنما يتلقى وعدا من السمسار بإقراضه السهم في موعد التسليم لأنه من بيع ما لا يملك البائع، ويقوي المانع إذا اشترك إقباض الثمن للسمسار لينتفع به بإيداعه بفائدة مقابل الإقراض.

10.4. يجوز بيع السهم أو رهنه مع مراعاة ما يستدعيه نظام الشركة كما لو تضمن النظام تسويغ البيع مطلقا، ومشروطا بأولوية المساهمين القدامى في الشراء، وكذلك يعتبر النص في النظام على أماكن الرهن من الشركاء برهن الحصة المشاعة.

11.4. يجوز إصدار أسهم «بعلاوة إصدار» وخصم إصدار جديدة لزيادة

---

(27) رواه الخمسة عن ابن مسعود، أنظر: **مختصر نيل الأوطار** للشوكاني، اختصره خالد عبد الرحمن العك، دار الحكمة، بيروت، ط.1، 1409هـ/1988م.

رأس مال الشركة إذا أصدرت بالقيمة الحقيقية للأسهم القديمة (حسب تقويم الخبراء لأصول الشركة) أو بالقيمة السوقية.

12.4. حصر تداول الأسهم بسماسرة مرخصين واشتراك رسوم للتعامل في أسواقها من صلاحيات الجهات الرسمية المتخصصة المحققة للمصالح المشروعة[28].

13.4. مادامت السندات تعتبر عقد قرض ربوي فالعقد باطل لا يقره الشرع وكل ما يتصل به باطل محرم : إصدارا وشراء وتعاملا. في صميم ربا الديون الذي حرمه الإسلام[29].

هـ ـ إيجاد سوق سلمية للأوراق المالية : صيغة من الصيغ الشرعية البديلة.

إن زيادة لجوء الاقتصاد الإسلامي إلى التمويل بالمشاركة يجعل من الضروري إيجاد تنظيم أكثر كفاءة للأسواق المالية بما ييسره من مساعدة للمنشآت التجارية وللمستثمرين وما يوفره من سيولة مالية وما يؤمنه من مستويات معقولة لأسعار الأوراق المالية ومعدلات مقبولة لأرباحها عن طريق استبعاد عنصر المقامرة... وخفض دورة رأس المال وإضعافها من خلال إلغاء المشتريات بأسلوب التغطية قد يساعد على تقويض هذه المقامرات المسعورة والحفاظ على صحة الأوراق المالية وتمكين أسعار هذه الأوراق من التعبير عن الظروف الاقتصادية الفعلية المحيطة وهو أمر مفيد جدا في تشغيل الإقتصاد القائم على المشاركة تشغيلا فعالا.

ومن الإصلاحات التي ينبغي إدخالها على الأسواق المالية في ضوء التعاليم الإسلامية كشف الغطاء كشفا تاما عن كافة الحقائق المادية المتعلقة بالأوراق والأسهم المبيعة في كل من الأسواق الأولية والثانوية، وكبح الممارسات التجارية غير العادلة، والقضاء على التلاعب بأسعار الأسهم من طرف السماسرة أو الوسطاء أو المديرين أو كبار حملة الأوراق المالية، بالاستناد إلى معرفتهم بأسواق الأوراق وأوضاع الشركات[30].

---

(28) **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**، ع 4، س 14، ص. 191-194.

(29) **المعاملات المالية المعاصرة في ميزان الفقه الإسلامي**، ص. 141، وص. 207.

(30) محمد شابرا، **نحو نظام نقدي عادل** (دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام)، ترجمة سيد محمد سكر ومراجعة الدكتور رفيق المصري، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية، ط. 3، 1412هـ/1992م، ص. 132-142.

خاتـمة :

1 ـ أهمية هيآت الإفتاء والِاجتهاد الجماعي والبحث المتخصص والتعاون والِاتصال بينها وبين الجهات المعنية في مواكبة تطور الواقع الِاقتصادي وصور التعامل المستجدة في صياغة القرار الِاقتصادي.

2 ـ ضرورة أخذ قرارات هذه الجهات بعين الِاعتبار في صياغة القرار الِاقتصادي حتى يكون لها دورها المراد لها أداؤه وإلا كانت أعمالها من قبيل العبث.

3 ـ الإلحاح على دور هذا التفاعل وأهميته في البناء الحضاري للأمة.

والله ولي التوفيق وهو نعم المولى ونعم الوكيل

من وسائل الإثبات في الاجتهاد الفقهي المعاصر

محمد علوي بنصر
كلية الآداب ـ مكناس

مقدمـة

ينطلق عنوان هذا العرض من مسلمة، وهي : أن هناك اجتهادا فقهيا، وأن هذا الاجتهاد اعتمد وسائل لإثبات الحكم الشرعي، يحسن الحديث عنها، والتعريف بها، وأخذاً بظاهر العنوان فالإثبات يعتمد كل ما يحسن أن يعتمد مما هو داخل دائرة المعقول والمنقول مما يحقق مقاصد الشارِع وأغراضه.

والاجتهاد المعاصر أمر واقع أملته الضرورة وحاجة الناس إلى أحكام :

أ ـ فيما استجد من قضايا في ظواهر الحياة الفردية والاجتماعية.

ب ـ وفيما أفرزته الحضارة من مشاكل ونوازل تحتاج إلى رأي سديد وتحليل دقيق، يستجلي أبعادها ويحلل أسبابها ويفتي بشرع الله فيها وإنه وإن كانت القضايا والإفرازات ـ أحيانا ـ لا يد لنا فيها فإن العلاقات الحضارية تجعل من القضية أو المشكلة الواحدة قضية متداولة بين الشعوب نافذا أثرها في أفرادها رغم اختلاف أحجامها وإمكاناتها، وكل شعبٍ يتعامل معها بما يراه مناسبا لعاداته وأعرافه ومبادئه، ونحن اليوم نعيش حضارة الغرب بمحاسنها ومساوئها، بقضاياها ومشاكلها، وأصبح حتماً علينا ـ حفاظا على المقومات ـ أن نجتهد لإيجاد حَلٍّ للقضايا والمشاكل التي قد لا تكون بالنسبة للطرف الآخر مشكلة أو قضية، ومن ذلك مسألة : التعامل البنكي والبنك البشري = بنك الدم ـ بنك العيون ـ بنك الأطراف ـ بنك الحليب... فهل يمكن للمجتهد أن يقدم دليل إثبات على الإباحة أو الحرمة ؟ وهل تنزل الحاجيات منزلة الضروريات فتعطي أحكامها ؟ وهل ما يعد ضرورة حضارية في منزلة ما به قوام الحياة فيتخرص فيه ؟

كثيرة هي تلك الأسئلة التي تطل بعنقها أينما اتجهنا وأينما صوبنا النظر مما يُنزل الاجتهاد منزلة الفرض.

* * *

ليس للاجتهاد بعد واحد، ولكنه استدعاء للحضور في ساحة الأحداث والوقائع لمواجهة كل القضايا المتولدة عن قانون المرافعة الذي تقوم عليه الحياة البشرية، ولذا حين نراجع فهارس المكتبات الإسلامية نجد أن كتب الفقه والنوازل تلفت النظر بكثرتها، وحجمها، باعتبار أن الفقه يتجدد وأن النوازل تحتاج إلى منزل، إلا أن الخطاب الاجتهادي المعاصر ليس مطالبا بأن ينتج حكما أو فتوى فقط، بل هو مطالب داخل منظومة أن ينتج تصورا شاملا لما ينبغي أن تكون عليه حياة المسلم العقدية والعملية والسلوكية في عالم أصبح كل ما فيه حربا عليه، ومن ثم يصبح الاجتهاد عملية مستمرة، «فلا يجوز خلو الزمان أو عصر من العصور من المجتهدين الذين يقومون بحفظ الدين وحماية الشريعة»[1]، والاجتهاد كما يقول الغزالي «ركن عظيم في الشريعة»[2].

الإثبات عند الفقهاء :

والإثبات عندهم هو تأكيد الحق بالبينة، والبينة مخصوصة بالشاهدين أو الشاهد واليمين. قال ابن القيم : «البينة في كلام الله ورسوله، وكلام الصحابة اسم جامع لكل ما يبين الحق فهي أعم من البينة في اصطلاح الفقهاء»[3].

وعليه فوسائل الإثبات هي : البينة.

أركان الإثبات :

للإثبات أركان ثلاثة :

1) واقعة أو نازلة إشكال أو قضية متنازع في حكمها.

2) نص شرعي، أو مقصد، أو مصلحة شرعية أو ما يقوم مقام ذلك.

---

(1) العربي اللوه، أصول الفقه، ص. 401.

(2) أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص. 462.

(3) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 90/1.

3) تنزيل النص على الواقعة بوسيلة من وسائل الإثبات التي أباحها الشارع نصا أو إشارة، أو مما اجتهد مجتهد فيه.

اتجاه الفقهاء في الأخذ بوسائل الإثبات :

للفقهاء في ذلك اتجاهان[4] :

الأول : اتجاه يرى الأخذ بالبينات الواردة ـ على لسان الشارع فقط، ولا يتعداها إلى غيرها فيأخذ بالإشهاد والإقرار واليمين وغيرها من الوسائل المنصوص عليها، بحيث إذا لم يحتج أو يستدل بأية واحدة فيها ضاع الحق وأصبح القول لاغيا، ولم نصل إلى حل للمشكل أو حكم في النزاع.

الثاني : اتجاه يرى أن البينات المنصوص عليها ليست على سبيل الحصر، وإنما هي مجرد بيان لما يمكن أن يثبت به الحقوق بحيث يجب الاستناد إليها إن وجدت، ويجوز الاستناد إلى غيرها في حالة الفقدان، بمعنى أن يفتح المجال أمام المدعي لإقناع القاضي بصحة دعواه بكل الطرق، ولا مفهوم للقاضي فإن المفتي والمجتهد والحاكم والمحتسب، وما في معناهم، كل واحد منهم يحتاج إلى وسيلة إثبات فيما يعرض عليه من وقائع ونوازل، ويكون كل ما أدى إلى الإثبات فهو معتبر بعد إخضاعه للضوابط الشرعية.

ويمثل هذا الاتجاه جماعة منهم : ابن القيم وابن فرحون.

قال ابن القيم : الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه[5] وقال ابن فرحون : فمتى ظهر الحق وأسفرت طرق العدل فثم شرع الله ودينه[6] فلو أن الشارع اشترط أن تكون وسائل الإثبات على شكل معين وعدد محدد لا يقبل غيرها ولا يزاد عليها ولا يحكم إلا بمقتضاها لضاعت حقوق كثيرة، ولعسر على المجتهد أو الباحث... إثبات حق أو نفي باطل. وهذا يؤكد أن وسائل الإثبات ليس ذات طبيعة واحدة، ولا ذات بعد واحد، ولا هي قابلة لأن تكون موضوعا ثابتا وعنصرا واحدا لا يزيد ولا ينقص، وهذا

(4) التجكاني، **النظرية العامة**، ص. 205ـ626.

(5) ابن قيم الجوزية، **لطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص.14، وآنظر **إعلام الموقعين**، 96/1.

(6) برهان الدين بن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، 202/1.

من شأنه أن يظهر التشريع الإسلامي رحب الأفق، بعيد النظر، حريصا على توسيع المدارك، فحين شرع وسائل الإثبات وبين نموذجا منها في سورة يوسف ـ لم يوصد الباب أمام وسائل غيرها، ولم يحجر على العقول في أن تبتدع وسائل تثبت حكم الله. واعتبر ذلك من أعظم القربات لأنه صون للشريعة من أن يقال باسمها ما ليس فيها. ويحكم بها فيما ليس منها.

ولهذا كان للمجتهد إن اجتهد وأصاب أجران.

إن الشريعة في مواجهة الحضارة الحديثة، وقد أبدعت من وسائل الإثبات ما أبدعت، لا يرى أحد مانعا من الأخذ بما يراه مناسبا منها لتحقيق مناط. أو امتثال أمر أو الوصول إلى مقصد حكمي. فليست كل مقولة حضارية بمرفوضة شرعا، لأن شريعة الإسلام متفتحة على الغير وما يوصل إليه، إلا أن ذلك مرهون بضوابط محددة لا يزيغ عنها إلا هالك.

وسائل الإثبات والحقل العملي :

على المجتهد أن يحدد الحقل العملي لاجتهاده، فيضع القضايا المعروضة على أنظاره في نسقها الشرعي، بمعنى أن يحدد نوعيتها وسياقها والتباساتها وأشباهها، ومن شأن هذا التحديد أن يمكنه من وضع القضايا في حقلها الفقهي ومن ثم يسهل عليه دراسة وسائل الإثبات التي يمكن اعتمادها في هذا الحقل، لأن ما يصلح في باب فقهي كالمناكحات قد لا يصلح في عقود البيع، وقد ينقل حجة من حقل إلى حقل باعتبار أن الفقه يخضع لمقصد واحد وأن على المجتهد أن ينهج ما يراه مناسبا مادامت هناك سلامة في القصد ونية في الخير وعزيمة في الرشد.

وما من شك في أن المجتهد إذا لم يضع القضايا المعروضة عليه في حقلها العلمي حتى يتمكن من الإحاطة بالنصوص الضابطة لقضايا ذلك الحقل ـ وقع في مزالق مما وقع في غيره من المجتهد.

ومن تلك المزالق :

- **إباحة التبني** : وهو مخالف للنص القرآني ﴿**فإنْ لَمْ تَعْلَموا آبائَهُم فإخْوانُكم في الدِّين ومَوَالِيكم**﴾ (الأحزاب : 5).

- **إباحة وصل الشعر** وهو مخالف للحديث (لعن الله الواصلة).

- **العدول عن حد** السرقة والزنا إلى عقوبة رادعة وهذا مخالف للنص الصريح للحكم[7].

وهذه اجتهادات أو فتاوي أو ماشئنا من أسماء صدرت في غيبة عن النصوص.

إن وسائل الإثبات هي سبيل المجتهد إلى العلم بالحوادث والمعضلات والمشكلات التي يطلب منه إيجاد مخرج منها أو حل لها أو بيان حكم شرعي فيها.

وهي المحصلة لأحد الفهمين لأن المجتهد يحتاج إلى نوعين من الفقه لابد له منهما :

1) فقه في أحكام الحوادث الكلية.

2) فقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وذاك فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع[8].

وكلا الفقهين يقضي بأن يكون المجتهد فقيها في الأمارات، ودلائل الحال، ومعرفة الشواهد، والقرائن الحالية والمقالية بعد أن يكون فقيها بالنصوص ودلالاتها والقواعد وضوابطها.

نموذج 1 :

ففي الجنايات وأشباهها قد تفيد الشهادة كما يفيد الإقرار أو قرائن الأحوال من الإشارة والإيماء لكن عندما تنعدم يبقى على المجتهد والمحقق في المسألة اعتماد :

1) **التحري وجمع** المعلومات من خلال المحادثة مع من يظن أن لديه معلومات، ومن خلال السجلات والمستندات ومن خلال المراقبة والتتبع.

2) **الآثار المادية** مثل البقع والبصمات والأقدام والشعر والأظافر والتراب وأثر العض وحجم الأسنان والخدش والجرح والأشرطة الصوتية والمرئية والدم وفصائله والاشتهار والجرائد (التحقيق والتعليق).

3) المعمل الجنائي لتحليل المواد التي سبق ذكرها بالإضافة إلى التوقيعات والخطوط والكتابة والتعبير بالإضافة إلى ما يمكن أن يفيد منه المعمل.

(7) القرضاوي، «من مزالق الاجتهاد»، الدوحة، عدد 111، مارس 1985.

(8) الطرق الحكمية، 4.

4) الطب الشرعي لإنجاز تقارير عن الحالات التي يمكن أن تنجم عنه الوفاة مثلا.

5) وهذه العناصر الأربعة تأتي أكلها حين توضع معطياتها داخل نسق يسمح بنسج تصور كامل للجنايات أو الوقائع، ومن ثم يصبح المتهم محاصرا بكل وسائل الإثبات الناطقة بأنه الجاني أو الفاعل...

نموذج 2 :

ومن أبرز المسائل التي أثارت الأذهان وشغلت العقول وتضاربت فيها الآراء، مسألة الفوائد والقروض والودائع والحسابات البنكية، هذه المسألة دخلت المجتمع الإسلامي بحكم الترابط والتعامل التجاري الدولي، وبحكم أن المجتمعات الإسلامية كانت مستعمرة فأجرى المستعمر فيها المعاملات المالية على غرار ما هو لديه، وقد استقلت معظم الدول الإسلامية فيما يظهر، فجرى القول في شكل فتاوي فقهية واجتهادات نظرية لإيجاد بديل لهذا النظام الذي يقوم على الربا.

التعامل البنكي لازمة للاقتصاد في الحياة المعاصرة سواء على صعيد الدولة أو صعيد الشركات أو الأفراد وحيث إنه تعامل يقوم على الفائدة فالفتوى القائلة بتحريم هذا التعامل بعلة أنه تعاون على الإثم يكون سببا لتعطيل التجارات والعقود والاقتصاد ويحصل من ذلك أبلغ الضرر والمشقة بالناس، ومعلوم أن الدين يقوم على أساس رفع ذلك، فهل هذا ما جاء الشرع لأجله أم أنه خارج عن ذلك ؟ وإذا كانت المشقة تجلب التيسر فهل يندرج فيها أدنى ضرر مالي يصيب الإنسان ؟. إن رفع الحرج والتيسير إنما هو في الغالب يتجه إلى التكاليف الشرعية وهي في العبادات أظهر منها في غيرها وقد أفاض ابن نجيم[9] في الحديث عن قاعدة «المشقة تجلب التيسير» مستقصيا أنواع المشقة ومزاتبها وليس في واحد مما ذكر ما يرتبط بمشقة كالتي نحن بصددها، فهل نعتد بقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» وحتى لو اعتمدناها فلا يخرس ذلك الألسنة عن السؤال : «هل الضرورة كل حاجة تعرض الإنسان أم هي حاجة خاصة يندر وجودها؟»[10] وهل يعد التعامل البنكي بكل صوره مما يدخل في باب الضرورة.

---

(9) زين الدين بن نجيم، **الأشباه والنظائر**، 1984.

(10) **الأشباه والنظائر**، للسبكي، 41/1.

لقد توسع ابن نجيم والسبكي في شرح قاعدة الضرورات تبيح المحظورات فلم يعدا الربا منها ولم يجعلا سبيلا إليه[11]. لكن العلماء نصوا في هذا المقام على أن «الضرورة تقدر بقدرها»[12] وهي قاعدة يمكن الاستفادة منها في هذه المسألة كواحدة من وسائل الإثبات المنتجة للحكم إذ اضطر الإنسان إلى أن يتجاوز الحكم الأصلي إلا أنه باستقراء أحوال المتعاملين مع البنوك نجد فئتين من الناس :

1) فئة غير ملزمة قانونيا بالتعامل مع البنك أو يكون لها حساب جار أو ما أشبه كالتجار الصغار والموظفين والمأجورين، فتعامل هؤلاء لا يمكن عده ضرورة يترخص فيها.

2) فئة ملزمة قانونيا بالتعامل مع البنك مثل الشركات والمصدرين والمستوردين.. وجملة من المصالح العامة، فهل الإلزام القانوني في حق هذه الفئة يصبح مشروعا ومن باب الضرورة والحاجة ؟ إن الفصل في هذه المسألة ليس موكلا إلى واحد أو إثنين من العلماء ولكنه يحتاج إلى اتفاق كثير منهم، وقد أجمعوا على إباحة التعامل مع البنك عند تحقق الضرورة والحاجة.

وقد قدم العلامة الشيخ مصطفى الزرقاء[13] بحثا جامعا مفصلا عن هذا الموضوع في ندوة علمية يقول بعد التوطئة وهو يوجه سؤالا : «هل إيداع النقود في المصاريف الربوية جائز شرعا أو محظور؟» ثم يجيب إن كان هذا الإيداع من غير اضطرار فهو محظور وعمل آثم لأنه فيه تقوية للمصرف على المراباة، وهذه التقوية هي إعانة على المعصية... وإذا لم يكن هناك بد من هذا الإيداع إما لصيانة المال أو لحاجة أخرى مشروعة كتسهيل تداوله وتحويله إلى الجهات التي يراد تحويله إليها فإن الوجه حينئذ يختلف والمودع عندئذ غير آثم.

ثم يلقي الشيخ مصطفى بسؤال آخر : «إن المصالح التي تدفع الناس إلى إيداع النقود في المصاريف هل تدخل في الضروريات أو الحاجيات أم لا؟» ثم يقول مجيبا : «إن كل من له بصيرة في الأحوال والأوضاع الزمنية اليوم لا يستطيع أن ينكر وجود حاجة عامة إلى إيداع نقودهم في المصاريف القائمة في بلدانهم لأن حفظ النقود في البيوت أو المحلات التجارية مخاطرة لا يفعلها ذو عقل... ودفن الأموال في المخابئ

(11) قضايا فقهية، 15.

(12) الأشباه والنظائر، ص. 95.

(13) قضايا فقهية، 20.

الأرضية هو أعظم خطرا، فأصبح إيداع الأموال في المصاريف حاجة لازمة للناس إن لم تكن ضرورة لازمة».

* * *

سبق أن طرحت سؤالا في أول العرض وهو : هل تنزل الحاجيات منزلة الضروريات فتعطى أحكامها ؟.

والجواب أنه إذا نزلت الحاجة منزلة الضرورة في الترخيص فإن هذا التنزيل يبيح ولا يوجب، فلو صبر المكلف على الحاجة وتحمل الضيق والعنث لم يكن عاصيا آثما، وهذا لا يعني إباحة الربا ولكن إباحة التعامل البنكي.

أما الربا فلم ولن يقول أحد بحليته.

وأما الفائدة التي يجنيها مودع المال فتدخل في التنزيل السابق وتعطى لأفقر الناس ولا يتنازل عنها للبنك.

إن التوصل إلى هذا الحكم، مر عبر قنوات من القواعد الفقهية التي تعد بمثابة وسائل لإثبات الحكم، فنرى المجتهد استند إلى قواعد فقهية :

1) المشقة تجلب التيسير.

2) الضرورات تبيح المحظورات؛

3) الحاجة تنزل منزلة الضرورة؛

4) ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها.

والتوسع في معنى المشقة والضرورة هو الذي سمح بذلك التنزيل الذي تحدثنا عنه، لأن لكل عصر مشاقه وضروريته التي يجب أن ينصب عليها الحكم الشرعي بالدرس والتحليل تمشيا مع قولة ابن القيم «فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل من الواجب مخالفا للواقع» لأن الضرر الحاصل بتوقيف المعاملات البنكية لمن بيدهم مصالح الناس وأقواتهم قد يؤدي إلى الهلاك والإفلاس ولابد أن يدخل هذا في الضرورة، لكن هل من حظوا بالحكم الشرعي يلتزمون بلوازم الضرورة ويعفون ويحرصون على إيجاد بديل إسلامي وهو متيسر اليوم ؟ وبعد دراسة القواعد دخل القياس ليعلل الحكم في الجهتين ويحدد المعنى المشترك الذي يسمح بالتنزيل»[14].

(14) قضايا فقهية، ص. 20–21.

نموذج 3 :

ويتعلق بالعمل في البنوك. إن حديث الرسول ﷺ «لعن الله آكل الربا ومؤكله وشاهديه وكاتبه» أحجم الناس على العمل في البنوك رغم حاجتهم إلى الكسب فأيهما أولى بالإيثار ؟

لقد طرح هذا السؤال على أكثر من عالم وأجاب كل بما أراد إلا أن الفتوى التي كانت معقولة المعنى هي المبيحة لذلك بناء على مبدإ الضرورة، وممن أفتى بذلك العلامة القرضاوي[15].

ومما قال : «أن وضع الربا لم يعد يتعلق بموظف في بنك أو كاتب في شركة، لأنه يدخل في تركيب نظامنا الاقتصادي وجهازنا المالي كله وأصبح البلاء به عاما كما تنبأ رسول الله ﷺ «ليأتين على الناس زمان لا يبقى منهم أحد إلا أكل الربا، فمن لم يأكله أصاب من غباره». رواه أبو داود وابن ماجة... ومثل هذا الوضع لا يغير فيه ولا ينقص منه امتناع وظف عن تسلم عمله في بنك أو شركة، وإنما يغيره اقتناع الشعب بفساد هذا النظام المنقول عن الرأسمالية المستغلة..»

وكلام القرضاوي يفضي إلى تنزيل الحاجة منزلة الضرورة.

* * *

نحن لن نبقي أي احترام لهذا الدين، إذا جعلنا مهمة المجتهد هي تبرير الواقع، وهي تسويغ ما يفعله الناس. ويكون على المجتهد أن يجد مسلكا للفائدة والنظام البنكي والتأمين، ويكون عليه أيضا أن يجد مسوغا للتأميم والمصادرة وسيطرة الدولة.

إن خطأنا الأساسي أننا نستفتي الإسلام في مشكلات لم يصنعها الإسلام، ونريد منه أن يعالج أمراضا جاءت من مصدر آخر وأفرزها توجه معين، ولم نتبع سبيل الإسلام للوقاية منها.

إن الإسلام يحمي أهله بما شرع له من الدين، وما ينتجه هذا التشريع من مشكلات ونزاعات هو أقدر على أن يجد لها من الحلول والأحكام ما يتناسب ومبادئه لكن هل الإسلام مسؤول ومطالب أن يجد أحكاما لما يفد عليه من قضايا ومشكلات مجتمع غير مسلم؟

(15) فتاوي القرضاوي، 238/1.



ولاية التزويج في الاجتهاد الفقهي المعاصر

محمد الروكي
كلية الآداب ـ الرباط

حينما جاء الإسلام وجد في المجتمع الجاهلي أنماطا وأساليب يتم بها الزواج، كان ضمنها : الزواج بالأسلوب المعروف لدى المسلمين، وهو الذي يتم عن طريق خطبة المرأة من أوليائها، وقد أقره الإسلام ونظمه، وأبطل ما سواه من الأنكحة الأخرى. ومن ثم فعقد الزواج في الإسلام لا تكتمل حقيقته الشرعية إلا بوجود الزوج والزوجة والولي والصداق والصيغة. والزواج حينما يتم بهذه الصورة ويتألف من هذه العناصر، فإنه يعكس الفكرة الإسلامية، ويترجم التصور الإسلامي لنظام الأسرة وارتباطها بالمجتمع. واعتبارُ الولي عنصرا من العناصر التي تتألف منها الحقيقة الشرعية للزواج يرتبط من الجهة التشريعية بطبيعة بناء الأسرة والمجتمع في الإسلام، حيث يقوم هذا البناء على أساس القيم الدينية والخلقية، وتؤلف بينه معاني الوحدة والتماسك والترابط والتراص...

وقد ظل هذا البناء مرصوصاً على امتداد عصور الخلافة الإسلامية دون أن يؤثر فيه ما كان يصيب الأمة من العواصف العاتية والرياح الهوج في بعض فترات تاريخها، من داخلها وخارجها، غير أن الضربة الشديدة التي زعزعت بناءها ونخرت حيطانها هي هجمة الاستعمار الغربي ودخوله إلى البلدان الإسلامية بفكره وفلسفته وحضارته ونظمه وقانونه وقوته...، وكان مما صاحب ذلك وحرص عليه الاستعمار : سقوط الخلافة الإسلامية، وشنُّ الحرب الفكرية والعقدية ضد المسلمين، فانقسمت الأمة الإسلامية إلى أجزاء بعد أن جمعها الإسلام، وتفرقت إلى أطراف بعد أن وحدها الدين، ثم دب التمزق والانحلال السياسي والديني والخلقي تدريجيا إلى كل جزء من

هذه الأجزاء. وفي خضم ذلك نشأت ناشئة انسلخت عن قيمها الدينية. وأشبعت بالفكر الغربي، ونالها حظ كبير من هيمنته، فانجذبت إليه انجذابا وانبهرت به انبهارا، وانفتحت عليه انفتاحاً لا مزيد عليه، وراحت تبحث عن ذاتها في أرضه ودياره، وأصبحت تنظر شزراً إلى المجتمع الذي قُدِّرَ لها أن تنبت فيه وتعيش تحت سمائه غير مؤمنة بسلامة بِنَائه وحسن تركيبته.

ولقد ظلت هذه النابتة الناشئة مشدودة إلى الحياة الغربية، تقتبس من نفحاتها، وتنصهر في أجيجها، حتى صارت نشازا في مجتمعها أو صار مجتمعها نشازا في واقعها المجلوب. وكان من آثار ذلك ونتائجه : أن سخطت على هذا المجتمع، وآلمتها قيودُه وأخلاقياته، وأعقب هذا السخط ثورة عارمة على أوضاعه ونظمه، وفي طليعتها : نظام الزواج، وهي تقصد من ذلك إلى تقويض أسسه ونخر بنائه وتكسير قيوده الدينية، وإقامة العلاقة الزوجية على أساس نظام غربي أو هو أسوأ. وكان من جملة ما شملته هذه الثورة الساخطة في نظام الزواج في الإسلام : مسألة الولاية في الزواج، سعيا إلى إبطالها وتحرير المرأة من قيودها. وهذا وإن كان يتلاءم مع طبيعة الأسرة الغربية والمجتمع الغربي، فإنه يتجافى مع التركيبة الإسلامية للأسرة والمجتمع. فالنظر إلى الولاية على المرأة في الزواج على أنها قيد يجب أن يكسر، إنما يسوغه الشذوذ الفطري والنشوز الاجتماعي الذي تعرفه الفئات المنسلخة.

إن الذي بات غائبا عن هذه الفئات المنسلخة الساخطة الثائرة : أن الولاية على المرأة في الزواج هي مرتبطة بمقومات الأسرة المسلمة، ومنسجمة مع بناء المجتمع المسلم. وأنها حق للمرأة لا للولي، وأنها تهدف إلى صيانة المرأة وحفظ مصالحها، وأنها تكفل لها الزواج بالكفء، وأنها وأنها...

كما أن مما غاب عنها أيضا : أن الطريق السليم والسبيل الأرشد لتقرير لزوم هذه الولاية أو عدم لزومها إنما هو التماس ذلك في مصادر الشرع وأصوله، والتمسكُ بحجيته وقراره لا بدافع الاستلاب والانضغاط بإباحية الغرب وميوعته.

وفيما ياتي عرض لمذاهب الفقهاء وأقوالهم في ولاية التزويج، ومحاولة لتحديد ما أظن أنه الألصق بروح الشريعة، والأوفى بحاجة الناس في هذا العصر.

اختلفت مذاهب الفقهاء في المرأة التي تعقد زواجها بنفسها هل ينعقد

زواجها ويصح، أم لا يصح إلا بإذن وليها ومباشرته العقد ؟ وقد تتبعت ذلك بعض التتبع، فوجدت فيه الأقوال الآتية[1] :

1 ـ إن المرأة لا تعقد زواجها بنفسها بل لابد من إذن وليها. وإلا كان نكاحها باطلا، وهذا هو مذهب جمهور العلماء، بمن فيهم عمر وعلي وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وأبو هريرة وعائشة، والحسن البصري وابن المسيب وابن شبرمة وابن أبي ليلى، وابن المبارك، وعمر بن عبد العزيز، والثوري وعبد الله العنبري ومالك في رواية أشهب، والشافعي وإسحاق وأحمد وغيرهم. حتى إن ابن المنذر حكى إجماع الصحابة في ذلك.

2 ـ إن للمرأة أن تعقد زواجها بنفسها إذا كان بكفء. وهذامذهب أبي حنيفة وزفر والشعبي والزهري.

3 ـ إن للولي الخيار إذا زوجت نفسها بغير الكفء، وتلزمه الإجازة في الكفء. وهو قول مروي عن أبي يوسف ومحمد.

4 ـ إن للمرأة أن تزوج نفسها بإذن وليها. وهو قول أبي ثور من الشافعية. ودليله مفهوم حديث : «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها...».

5 ـ أن الولي يعتبر في البكر دون الثيب استنادا إلى حديث : «الثيب أحق بنفسها من وليها...».

6 ـ إن اشتراط الولاية سنة لا فرض، وهو قول يتخرج على رواية ابن القاسم عن مالك.

7 ـ وقريب منه اعتبار الولاية في الرفيعة دون الوضيعة. واعتُرض على هذا القول بأن أدلة اشتراط الولاية لم تخصص. وأجيب بأنه من باب العام الذي تخصصه المصلحة وهي هنا مراعاة العرف.

8 ـ إن للمرأة أن تعقد زواجها بنفسها، وللأولياء الفسخ إذا لم يكن بالمعروف. وهو قول خرجه ابن رشد على ظاهر قوله تعالى : ﴿**فلا جناحَ عليكُم فيما فعلْن في أنفُسهن منْ معروف**﴾ (البقرة : 240).

(1) أنظر هذه الأقوال عند ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** 8/2، مطبعة الإستقامة، مصر ؛ ابن قدامة، **المغني** : 337/7 وما بعدها، طبعة دار الفكر، بيروت.

وإذا نظرت في هذه الأقوال وجدتها آئلة إلى أصلين إثنين هما : القول باشتراط الولاية، والقول بعدم اشتراطها. ولننظر إلى أدلة الفريقين.

أولا : استدل القائلون باعتبار الولاية، بأدلة شرعية منها :

أ ـ القرآن :

1 ـ قوله تعالى : ﴿**فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُن فَلا تعْضلوهنَّ أنْ يَنكِحنَ أزْواجَهنَّ إذَا تَراضَوا بَينهُم بِالمَعروفِ**﴾ (البقرة : 232) فهذا خطاب للأولياء، ولو لم يكن لهم حق في الولاية لما نُهوا عن العضل ولما كان له معنى.

2 ـ قوله تعالى : ﴿**وَلاَ تُنكِحوا المُشركِين حَتى يُومنوا**﴾ (البقرة : 221) فهذا أيضا خطاب للأولياء.

3 ـ قوله تعالى : ﴿**وَأنكِحوا ٱلأيَامَى مِنكُم وَالصَّالِحِين مِن عِبادكُم وإمَائِكم**﴾ (النور : 32) فهذا خطاب للأولياء أيضا أن يزوجوا من لا زوج لها من الحرائر والإماء.

4 ـ قوله تعالى : ﴿**وَلاَ تَنكحوا المُشركات حتى يُومنَّ**﴾ (البقرة : 221) فقد أضاف النكاح إلى الرجال، ونظيره كثير في القرآن.

ب ـ السنة :

5 ـ حديث أبي موسى وعائشة وابن عباس : «لا نكاح إلا بولي» (أحمد ـ أبو داود ـ الترمذي ـ ابن ماجة).

6 ـ حديث عائشة : «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له». (أحمد ـ أبو داود ـ الترمذي، ابن ماجة).

7 ـ حديث أبي هريرة : «لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نقسها» (ابن ماجة والدار قطني).

ثانيا : واستدل الذين لا يعتبرون الولاية في الزواج بأدلة شرعية :

1 ـ قوله تعالى : ﴿**فَلا جُنَاحَ عَليكُم فيما فعلْن في أنفسهنَّ بالمعروف**﴾ (البقرة : 234) فقد أضاف فعل النكاح إلى النساء، وهو دليل على صحة النكاح

إذا عقدنه بأنفسهن. ونظير هذا كثير في القرآن، مثل : ﴿أن يَنْكِحْنَ أزواجَهُنَّ﴾ (البقرة : 232) ﴿حتى تنكِحَ زَوْجاً غيرَه﴾ (البقرة : 230).

2 ـ حديث ابن عباس : «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها (**أحمد ـ وأصحاب السنن، ومسلم وغيرهم**).

3 ـ رده ﷺ لكثير من الأنكحة بسبب الإكراه وعدم اعتبار رأي المرأة، من ذلك :

أ ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت : جاءت فتاة إلى النبي ﷺ فقالت : يا رسول الله ﷺ : إن أبي ـ ونعم الأب هو ـ زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته، قال : فجعل الأمر إليها. فقالت: إني قد أجزت ما صنع أبي، ولكني أردت أن تعلم النساء أن ليس للآباء من أمور بناتهم شيء (**أحمد ـ النسائي ـ الدار قطني**).

ب ـ عن ابن عباس أن جارية بكراً أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة، فخيرها النبي ﷺ (**أحمد، أبو داود، ابن ماجة**).

ج ـ عن ابن عباس أن خِداماً أبا وديعة انكح ابنته رجلا فأتت النبي ﷺ فاشتكت إليه أنها أُنكحت وهي كارهة، فانتزعها النبي ﷺ من زوجها وقال : «لا تكرهوهن». وقد ترجم البخاري لهذا الحديث بقوله : «باب إذا زوج الرجل ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود».

د ـ عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ رد نكاح بكر وثيب أنكحهما أبوهما وهما كارهتان (**الدار قطني**).

هـ ـ عن ابن عمر أن رجلا زوج ابنته بكراً فكرهت ذلك، فرد النبي ﷺ نكاحها (**الدار قطني**).

و ـ عن جابر رضي الله عنه أن رجلا زوج ابنته وهي بكر من غير أمرها فأتت النبي ﷺ ففرق بينهما (**الدار قطني**).

4 ـ إن الزواج خالص حقها، وهي بالغة عاقلة، والأصل عدم الولاية عملا على البراءة الأصلية.

5 ـ قياس عقد الزواج على عقد بيع الأمة، فلما جاز لها أن تلي عقد البيع على الأمة وهي رقبة، جاز لها أن تعقد على نفسها.

6 ـ رد حديث الجمهور : «لا نكاح إلا بولي» فقد نقل عن يحيى بن معين وإسحاق أن ثلاثة أحاديث لم تثبت عن النبي ﷺ : حديث مَسِّ الذكر. وحديث لا نكاح إلا بولي، وكل مسكر حرام.

هذه ـ إذاً ـ جملة ما استدل به الفريقان في اعتبار الولاية أو عدم اعتبارها في الزواج، والحقيقة أنهما وإن اختلفا في ذلك فإنما كان اختلافهم فيه بسبب اختلافهم في وجوه إيراد هذه الأدلة، والفهم والاستنباط منها، وقد صرح بذلك ابن رشد في بدايته حينما وصف أحاديث الفريقين معاً بأنها محتملة[2].

وإذا كان الرأيان قد تباينا في مضمونهما، فإن الأدلة المرجوع إليها عند أصحابهما لا يتعذر الجمع بينها وإعمالها جميعاً إذا نظرنا إلى الأحكام المستنبطة فيها مقرونة بعللها ومقاصدها الشرعية واعتبرنا ما يجب اعتباره مما يقتضيه منهج التطبيق وربط الفهم النظري للأحكام الشرعية بالواقع العملي المعيش. وبيان ذلك يتطلب استحضار الأمور الآتية :

1 ـ إن الولاية حق للمرأة لا للولي، بمعنى أنه لا يملك أن يكرهها على الزواج بمن لا ترضاه، وهذا أمر مفهوم من السنن الفعلية التي سبق أنها مستند الأحناف.

2 ـ إن الولاية إنما شرعت لصيانة المرأة وجبر كسرها وضعفها الذي تقتضيه أنوثتها، لأنها بطبيعة تكوينها عرضة لآفات المجتمع أكثر من الشباب، وإذا أصيبت بآفة من آفاته كانت في نفسها أعمق تأثيرا وفي كرامتها أبعد أثرا، وما يمسها يمس أسرتها.

3 ـ إن الولاية مرتبطة أساساً بالكفاءة في الزواج. بمعنى أن ولاية الولي إنما أعطاه الشرع إياها على من تحت ولايته من أجل تزويجها بمن هو كفء لها، تحقيقا لمصلحتها وحفاظا على بيتها الناشئ من أن يَهْدِمَهُ عدمُ التكافؤ بينها وبين الزوج.

4 ـ إن الولاية أمر تنظيمي شرع من أجل الحفاظ على البناء الإسلامي للأسرة والمجتمع، والحفاظ على خلقياته وسلوكياته التي تعكس القيم الإسلامية والأسس العقدية التي تحكم الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم وتضبطهما. فالمرأة المسلمة في الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم مربوطة بأهلها وعشيرتها، مشدودة إلى نظام أسرتها،

(2) أنظر بداية المجتهد : 9/2.

محكومة بمبادئه وقيمه، وكذلك الأمر بالنسبة لمجتمعها، فإذا انسلخت عن ذلك كله، كان انسلاخها ريبة، وثلمة في بناء الأسرة، وجرحاً في نفوس أهلها، وخللا في المجتمع ومساساً بقيمه ومكارمه، ولأجل ذلك جعل النبي ﷺ التي تزوج نفسها بنفسها زانية.

والأسرة المسلمة اليوم وإن كان قد أصابها ما أصابها من غزو غربي فكري وثقافي وإعلامي، فإنها مازالت تحتفظ بأصول قيمها الإسلامية، ومعالم بنائها وهيكلها المسلم. وكذلك الأمر بالنسبة للمجتمعات الإسلامية عامة، ومن ثم فإن زواج المرأة فيه لا تستكمل صورتها المَرْضية إلا إذا كان بإذن أهلها والقائمين عليها، حفاظا على مصلحتها من جهة، وعلى مصلحة الأسرة والمجتمع من جهة ثانية، وهذا هو المعنى الذي شرعت من أجله الولاية في الزواج، على أن هذا لا يعني أن للولي الاستبدادَ برأيه، وإكراهَ المرأة وهَدْرَ رأيها. وإنما وظيفته مساعدتها وتيسيرُ سبل الزواج لها، وإعلانُه والإذنُ فيه بناءً على ما يجلب لها المصلحة ويدرأ عنها المفسدة. وأدلة الأحناف لا تنقض هذا ولا تعارضه، بل تساعده، فالسنن الفعلية التي استدلوا بها إنما فيها أن النبي ﷺ رد أنكحة وأعطى فيها الخيار للمرأة لأن وليها أكرهها وتعسف في استعمال أمانة الولاية معها. ولا تدل على أكثر من ذلك، أعني أنها لا تدل على بطلان مسألة الولاية من أساسها، بل المفهوم منها أن الأنكحة كانت تتم بالأولياء فجاءت هذه السنن الفعلية لترشدهم إلى حدود وظيفتهم وحجمها وطبيعتها.

أما السنة القولية وهي حديث ابن عباس : «الثيب أحق بنفسها من وليها» فهو صريح في شرعية مبدأ الولاية بدليل ذكر الولي مسندا إليها، وإنما سيق الحديث لبيان أن الثيب لها كامل الصلاحية في اختيار الزوج أو رفضه، وأن على الولي أن يأذن ويجيز، لأن الثيب صار لها من التجربة والخبرة بأمور الزواج ما يؤهلها لمسؤولية الاختيار والبت.

نعم إذا تعلق الأمر بالأقليات الإسلامية والجاليات الإسلامية في المجتمعات الأوربية، فإن الزواج في هذه الأوساط بالمرأة المسلمة التي تعيش في وسط غير مسلم يكفي فيه رضاها ولها أن تلي زواجها بنفسها، لأن الولاية هنا ــ بما تحققه من مقصود شرعي ــ منعدمة. ولأن عدم اعتبارها في مثل هذه الحالة لا ينقض ما قدمناه.

موقف مدونة الأحوال الشخصية من الولاية :

درجت مدونة الأحوال الشخصية المغربية ـ عموما ـ على مذهب الجمهور في اعتبار الولي في الزواج ؛ فقد تحدثت في الباب الثاني من كتاب الزواج عن أركان عقد الزواج وشروطه، وضمن ذلك ذكرت الولي. ثم خصصت الباب الثالث للكلام عن الولاية في الزواج، وجاء في الفصل الأول منه (أي الفصل 11 من كتاب الزواج) ما نصه : «الولي في الزواج هو الابن ثم الأب أو وَصِيُّهُ ثم الأخ فابن الأخ فالجد للأب فالأقربون بعد الترتيب، ويقدم الشقيق على غيره، فالكافل، فالقاضي، فولاية عامة المسلمين بشرط أن يكون عاقلا بالغا». وفي الفقرة الثانية من الفصل الذي يليه جاء قولها : «تفوض المرأة لوليها أن يعقد عليها». ومعنى ذلك : أن المرأة بمقتضى ذلك لا يحق لها أن تباشر العقد، بل عليها أن تفوض ذلك لوليها. وفي الفقرة الثالثة من الفصل نفسه جاء قولها : «توكل المرأةُ الوصيُّ ذكرا تعتمده لمباشرة العقد على من هي تحت وصايتها». وهذا تأكيد على أن المرأة ليس لها أن تعقد الزواج لا لنفسها ولا لمن هي تحت وصايتها.

وهكذا، فالمستفاد من نصوص المدونة ـ بما فيها المعدلة بظهير 10 شتنبر 1993 ـ أن الولاية معتبرة في الزواج، غير أنها تعتبرها حقا للمرأة لا للولي، وقد تقدم أن اعتبارها كذلك هو ما تفيده النصوص الشرعية إذا جمعنا بينها ونظرنا إليها نظرة شمولية متكاملة في نسق واحدٍ ومنظومة واحدة ؛ ذلك أن هناك نصوصاً تعتبر الزواج باطلا إذا تم بغير ولي، كما أن هناك نصوصا وسننا فعلية تعتبرُ باطلا إذا تم بإكراه المرأة، فالجمع بين الطائفتين من هذه النصوص والأدلة الشرعية النقلية يفضي إلى القول بأن الولاية معتبرة شرعا في الزواج، لكنها حق للمرأة لا للولي.

وأهم ما يمكن اعتباره جديداً في الولاية بالنسبة للنصوص المعدَّلة في المدونة أمران :

الأمر الأول : ما جاء في الفقرة الأولى من الفصل الخامس، وهو قول المدونة : «لا يتم الزواج إلا برضى الزوجة وموافقتها وتوقيعها على ملخص عقد الزواج لدى العدلين، ولا يملك الولي الإجبار في جميع الحالات، مع مراعاة مقتضيات الفصلين : 12 و13 بعده». فقد قررت المدونة هنا أن الزواج موقوف على رضى الزوجة وموافقتها، وأن الولي ليس له أن يجبرها على الزواج بمن يريد إذا كانت هي لا ترغب

فيه. وهذا منسجم مع الأصل السابق الذي هو اعتبار الولاية حقا لها لا له. غير أنها (المدونة) بنفيها حق الإجبار عن الولي في جميع الحالات، قد خالفت المذهب المالكي الذي عُرف واشتهر بتقريره إجبار الأب ابنته البكر على النكاح، سواء كانت بالغا أو غير بالغ، ففي المدونة الكبرى قال سحنون : «قلت لابن القاسم : أيجوز للرجل أن يجبر ابنته البكر على النكاح ولا يستأمرها ؟ قال : نعم، وهو قول مالك، كانت بالغا أو غير بالغ»[3].

ومدونة **الأحوال الشخصية** في مسألة الإجبار هذه، كانت قبل تعديل 10 شتنبر 1993، ـ فيما قررته ـ أقرب إلى مذهب مالك في القول بالإجبار، فقد كان نصها في الفقرة الأولى من الفصل 12 هكذا : «أ ـ الولاية حق للمرأة، فلا يعقد عليها الولي إلا بتفويض من المرأة على ذلك، إلا في حالة الإجبار المنصوص عليها فيما يلي». ثم قالت في الفقرة الرابعة من الفصل نفسه : «د ـ لا يسوغ للولي ولو أباً أن يجبر بنته البالغة ولو بكرا على النكاح إلا بإذنها ورضاها، إلا إذا خيف على المرأة الفسادُ فللقاضي الحق في إجبارها حتى تكون في عصمة زوج كفءٍ يقدم عليها».

الأمر الثاني : ما جاء في الفقرة الرابعة من الفصل 12 المعدل بظهير 93/9/10. وهو قول المدونة : «للرشيدة التي لا أب لها أن تعقد على نفسها أو توكل من تشاء من الأولياء». والحقيقة أن هذا الذي قررته المدونة هنا لم يقل به مذهب من المذاهب الفقهية فيما أعلم، فهو قول ملفق من مذهبين : مذهب الأحناف الذين يجيزون عقد المرأة لنفسها، ومذهب الجمهور الذين لا يجيزون لها ذلك، ولست أدري على أي دليل شرعي استندت المدونة في هذا الحكم الفريد الغريب ؟! كما أن هذا الذي قررته المدونة هنا يرد عليه أمور منها :

1 ـ أنها تناقضت في الفصل نفسه مع الفقرة الثانية منه التي جاء فيها قولها : «تفوض المرأة لوليها أن يعقد عليها». فقد قررت هنا أن عقد زواج المرأة لا يكون بمباشرتها إياه، بل بتفويضها ذلك للولي، هكذا على الإطلاق والعموم، أي أن ذلك عام في التي لها الأب والتي لا أب لها. فما معنى أن تنقض ذلك في الفقرة الرابعة وتستثني الرشيدة التي لا أب لها ؟ وعلى أي أساس شرعي يستند هذا الاستثناء ؟

2 ـ أنها تناقضت في هذه الفقرة ـ أعني الفقرة الرابعة من الفصل 12 ـ

(3) أنظر شرح ميارة الفاسي على تحفة ابن عاصم، 173/1.

مع الفصل الحادي عشر الذي نص على ترتيب الأولياء من الإبن إلى ولاية عامة المسلمين، وهو في صياغته يفيد أن الولاية في الزواج عامة في النساء، فيشمل ذوات الأب، واللاتي لا أب لهن. فما معنى أن تنقض ذلك في الفقرة الرابعة من الفصل 12، بإخراج الرشيدة التي لا أب لها من دائرة هذا العموم ؟

3 ـ المعلوم أن الوصي يقوم مقام الأب في التزويج، وقد صرحت المدونة نفسها بذلك في الفصل 11 حين قالت في ترتيب الأولياء في الزواج : «... ثم الأب أو وصيه...»، لكنها هنا ـ في الفقرة 4 من الفصل 12 ـ تغافلت عن ذلك فجعلت للرشيدة غير ذات الأب الحق في أن تعقد الزواج على نفسها أو توكل ذلك إلى من تشاء من الأولياء. وهذا الصنيع منها لا وجه لتعليله، فضلا عن أن يكون له مستند شرعي. وبناء على ذلك، فقد كان أولى بها أن تحذف هذه الفقرة.

الأحكام الوقائية من المخدرات والأمراض الجنسية في الفقه الإسلامي

العربي بوسلهام
كلية الآداب ـ الرباط

إن المتأمل في مختلف جوانب الشريعة الإسلامية وكيف عالجت مختلف المشاكل والآفات البشرية يدرك أنها تتميز بميزة على قدر كبير من الأهمية؛ تلك هي كثرة التشريعات الوقائية في أحكامها ومعالجتها لمختلف جوانب الحياة البشرية العقلية والنفسية والجسمية والأسروية والإجتماعية والإقتصادية والجنائية. ولا نبالغ إذا قلنا إن الشريعة الإسلامية هي شريعة وقائية بالدرجة الأولى، فاهتمامها بالوقاية من الانحرافات والسقطات والآفات هو أضعاف اهتمامها بمعالجتها، والأحكام والمبادئ والتدابير الوقائية فيها هي أضعاف الأحكام والتدابير العلاجية.

فالتشريعات المبنية على قاعدة «سد الذرائع» تشكل ـ وحدها ـ ربع الدين كما يقول ابن القيم في كتابه «**إعلام الموقعين**»، وهي كلها تشريعات وقائية سواء منها المنصوصة أو الإجتهادية، ذلك أن وسيلة المقصودِ تابعةٌ للمقصودِ وكِلاهما مقصودٌ... «فإذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تُفضِي إليه فإنه يُحرِّمُها ويمنع منها، تحقيقا لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يَقْرُبَ حماه»[1].

لذا نجد الإمام مالك قد حَكّم قاعدة سَدِّ الذرائع في أكثر أبواب الفقه[2]؛ وأورد ابن القيم الجوزية القول الجامع الأدلة والأمثلة التفصيلية لسد الذرائع في التشريع الإسلامي، وقد ذكر منها تسعةً وتسعين مثالا[3].

(1) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج 3، ص. 135.
(2) **الموافقات** لِلشاطبي، ج 4، ص. 199.
(3) انظر **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن القيم الجوزية، ص. 137 إلى 159.

وإذا استقرأنا الفكر الأصولي والاستنباطات الفقهية عند علمائنا، نجد أن قاعدة «الاحتياط» هي أيضاً من أهم القواعد التي يقوم عليها الفقه الإسلامي. ولئن لم يذكر فقهاؤنا الأقدمون قاعدةً خاصةً بفكرة الاحتياط إلا أن آثارها الواسعة واضحةٌ في أبحاثهم ودراساتهم الفقهية ؛ وقد جاء الحديث النبوي الشريف الذي رواه النعمان بن بشير رضي الله عنهما قاعدة من أعظم القواعد الوقائية درءا من الوقوع في الحرام وتركا للشبهات احتياطا من الوقوع في المحظور ؛ «إن الحلالَ بين والحرامَ بين وبينهما أمور مُشْتبهات لا يعلمُها كثير من الناس، فمن اتقى الشُبهاتِ استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهاتِ وقع في الحرامِ، كراع يَرْعَى حول الحمى يُوشِك أن يُوَاقِعَهُ، ألا وإنّ لكل مَلِك حِمَى، ألا إن حِمَى اللهِ في أرضه محارمُه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسدُ كلُه، ألا وهي القلب»[4].

إن مقصود الشارع من سن الأحكام هو تحقيق مصالح الناسِ بجلبِ المصلحةِ ودرءِ المفسدة، وإن درء المفسدةِ مقدمٌ على جَلبِ المصلحة، والوقاية من الأمراض هي جلب لمصلحة الناس عافيتهم ودرءِ المفسدة لأجسامهم واعتلالها، وهذا لا يتعارض مع عقيدة التوكل ؛ بل الوقاية من صميمها، فهي التجاء من قدر الله إلى قدر الله ﴿اتقوا الله وعلى الله فليتوكل المومنون﴾ (المائدة : 11).

ولأهمية الصحة في حياة الإنسان للنهوض بدور الخلافة في الأرض وعمارتها، فقد عَدَّ الإسلام صحة المسلمِ من أَجَلِّ نعم المولى تعالى تلي في مرتبة نعمَة الإيمان واليقين. فإذا كان اليقين ـ وهو الإيمان الراسخ ـ هو القاعدة المتينة لصلاح النفس وسلامة القلب والانطلاق لفعلِ الطاعات والخيرات في الدنيا، وهو الأساس للنجاح في الآخرة، فإنّ الصحةَ هي القاعدةُ المتينةُ لِحُسْنِ قيام الجِسمِ والعقلِ بالمهمات والواجبات الملقاة عليها. لذا جمع رسول الله ﷺ بين اليقين والمعافاة فقال : «يا أيها الناسُ، إن الناسَ لم يُعْطَوْا في الدنيا خيراً من اليقين والمعافاةِ، فسلوها اللهَ عز وجل»[5].

---

(4) رواه البخاري في صحيحه عن زكريا بن عامر، كتاب «الإيمان : باب من استبرأ لدينه»، حديث 52؛ فتح الباري 26/1 ؛ صحيح مسلم، كتاب المساقاة والبيوع؛ باب التوقي من الشبهات، شرح النووي 27/11.

(5) أخرجه الإمام أحمد في مسنده وهو حديث حسن.

فالإسلام في تصوره للوقاية لا يفصل الوقاية الصحية عن سياقها الخلقي والاجتماعي، مما يجعل الإستراتيجية الوقائية أكثر واقعية ومصداقية. وهذا ما يميزه في جوهره عن الطب الوقائي الحديث خاصة فيما يتعلق بالوقاية من الآفات الصحية الاجتماعية مثل الإدمان على الخمور والمخدرات والأمراض الجنسية حيث يكتفي الطبّ الوقائي الحديث بمحاربة النتائج الصحية لهذه الآفات بينما يعالج الإسلام هذه الآفات من جذورها.

فما هي الأحكام التي سنها الإسلام لوقاية الإنسان من آفات المخدرات والأمراض الجنسية وخاصة داء السيدا ؟[6]، وكيف عالجَ فقهاؤنا موضوعاتِها لوقاية البشرية المعاصرة من شر مستطير ؟

إن التعرض إلى هذا الموضوع يتطلب منا **تشخيص الداء** ومعرفة الأسباب الحقيقية الكامنة وراءه والأسباب المؤدية إلى انتشار هذه الأوبئة الفتاكة بالإنسانية، والتي أصبحت الدول الكبرى، بالرغم من رَصْدِها اعتماداتٍ هامةً لمحاربتها، عاجزة عن حماية ووقاية مجتمعاتها من آفاتها. فهناك ما يقرب من سبعين مَرَضاً وعارضاً مَرَضياً تَنْقُلُها العلاقات الجنسيةُ غير الشرعية والشاذة، بدءا بمختلف الالتهابات والإنتانات (infection) الحادة والمزمنة، وانتهاء بمختلف أنواع السرطان، مرورا بالتشوهات الخَلْقية المكتسبة في القوى العقلية والجَسَدية، ولم تنفع معها الأدوية، إذ اتضحَ للأطباء أن أكْثَرَ الميكروبات المعدية، وخاصة الموكلة منها بنقل الأمراضِ الجنسية، سرعان ما تكتسبُ مع الوقت مناعةً ضد الأدوية التي كانت تَفْتِكُ بها، وأصبحت تتغذى منها. لقد اكتسبت أكثر أنواع الميكروبات التي تنقل الأمراض الجنسية مناعةً ضد الأدوية التي سلّطَهَا الإنسان عليها، وظهرت أمراضٌ جديدةٌ كان آخرها مرضَا الهربيس (Herpès) والسيدا. فمن حكمة الله في المرض أنه في بعض وجوهه الجزاء العادل لمن يخالف أوامره في الخلق[7]. وصدق رسول الله ﷺ حين قال : «لم تظهر الفاحشةُ في قوم قطّ حتى يعلنوا بها، إلا فشا فيهم الطاعونُ والأوجاعُ التي لم تكن مضت في أسلافهم»[8].

---

(6) هو داء فقدان المناعة ويعبر عنه عند الفرنسيين بالسيدا (SIDA) وعند الإنجليز بإيدز (AIDS).

(7) محمد علي البار، **خلق الإنسان بين الطب والقرآن**، ص. 192–193 بتصرف.

(8) رواه ابن ماجة والبزار والبيهقي.

فلا يوجد في الوقت الراهن أي علاج جذري فعال للسيدا، والمحاولات والتجارب تُجرى منذ حوالي عشر سنوات في عدة مختبرات لتحضير مضاد فيروسي يَمْنَعُ فيروس السيدا من اختراق الخلايا المستهدفةِ أو يمنع تكاثره داخل الخلايا المستهدفة بعد اختراقها. فانعدام لقاح مضاد للسيدا، يؤكد حتميةَ الوقايةِ السلوكية، التي تفرض نفسها باستعجال نظرا للإنتشار السريع للوباء، ونظرا لطبيعته القاتلة التي لا ينفع معها دواء، علاوة على تكلفته الإجتماعية والإقتصادية التي أرهقت كاهلَ بعض الدول الغربية ؛ ففي الولايات المتحدة الأمريكية يكلف المريض الواحد ما بين 50000 و60000 دولار أمريكي، أما في المغرب فقد قدرت التكلفة بسبعة ملايين ونصف مليون للمريض الواحد[9].

إلى جانب داء السيدا ومعضلاته نجد أن تعاطي المخدرات لم يتخذ شكله الوبائي الشامل إلا في عصرنا الحاضر، حيث اجتاحت عاصفة الإدمان عليه من طرف الصغار والشباب المراهق خاصة في المجتمعات الغربية المادية، التي أصبحت دولُها حائرةً في مقاومتها للمخدرات ومُروجيها، وأصبح هذا ينذر بسقوط مدنيتهم وحضارتهم ؛ فالمخدرات مواد ضارة قاتلة، تلحق بمتعاطيها كثيرا من الأمراض الجسمية والعقلية والنفسية فضلا عن مضارها الإجتماعية والإقتصادية.

إلا أن **الإسلام** بتشريعاته وأحكامه الوقائية واجتهادات فقهائه **وقى الإنسان** من هذه المشاكل والآفات البشرية، فيرعى ويربي شخصية الإنسان منذ نعومة أظافره، بل قبل أن يولد، فيوصي باختيار وانتقاء **الزوج أو الزوجة** لبناء أسرة يسودها الوئام والمحبة والتعاون، لرعاية الأبناء في كل مراحل الحياة لأهمية التربية في بناء الشخصية الإنسانية السوية. **والطفل** يولد ولديه الإستعداد الكامل للتلقين والتربية، ويولد وهو مفطوم على الخير والصفاء والنقاوة، والسبب في انحرافه أو تثبيت صلاحه هو والديه ومجتمعه الذي يعيش فيه[10]، كما قرر ذلك حديث رسول الله ﷺ : «يولد المولود على فطرة، فأبواه يُنصرانه أو يهودانه أو يمجسانه». والزواج تتأجج معه عاطفة **الأمومة والأبوة** التي يجد الطفل فيها إرواءه الروحي والمادي فيحظى بالعناية والرعاية الكافية

---

(9) خليل بنيوسف، **الوقاية من السيدا**، أطروحة جامعية، رقم 57، كلية الطب والصيدلة، الرباط، 1993، ص. 72.

(10) للتوسع، أنظر اركيبي الوفي، **الطب النفسي الجسدي، الطب النفسي والإسلام**، ص. 161 إلى ص. 173، أطروحة رقم 527 كلية الطب الرباط، 1984.

لينمو سليما معافى من كل آفة. فحب أمه وعطف أبيه لن يجده في تلك المحاضن التربوية والمستشفيات التي تفرز أجيالا تعاني من اضطرابات وصراعات نفسية تجعلهم يسخطون على مجتمعهم فيتعاطون المخدرات لنسيان واقعهم المرير.

يقول د. هنري لينك : «إن الوقت الأمثل لتعليم الطفل كيف يخضع دوافعه لِقِيَم عليا، هو السن التي يستطيع فيها أن يتقبل ما يقال له دون أن يفهمه، فإذا استقر رأي الآباء على عدم إرسال أوْلَادهم إلى الدروس الدينية، حتى يبلغوا السن، التي يفهمون عندها ما يستمعون إليه، فهم في الحقيقة يتبعون مبدأ هداما، لأن الوقت قد فات لإصلاح ما فسد إذا بلغ الطفل السن التي يفهم بها كل ما حوله، فإنه حينئذ يكون قد أضاع من عمره سنين ثمينة»[11].

ومن المعروف في علم النفس أن هناك ميولا، لا بل وممارسات لواطية عرضية، خلال سن المراهقة تنشر تحت أقنعة مختلفة وتنتهي عادة مع المراهقة، إلا أنها قد تتحول بعدها إلى لواط حقيقي كما عرفه التشريع الإلـٰهي، والذي عاقب عليه أشد أنواع العقوبة : الرجم. فهناك عدد من المراهقين يمرون بتجربة لواطية كما أن هناك عدداً من المراهقات يمر بتجربة سحاقية، مما يؤكد البعد الوقائي للأحاديث النبوية الشريفة : «مروا أولادكم بالصلاة، وهم أبناء سبع سنين، وأضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»[12] «لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل، ولا المرأة إلى عورة المرأة، ولا يفض الرجل إلى الرجل، وتفض المرأة إلى المرأة في ثوب واحد».

لذا لا نرى في التنشئة الإسلامية التي تعتمد الأحاديث الشريفة السابقة الذكر وغيرها وجودا للعلاقات الجنسية الآثمة المضرة التي تتحول ـ إذا تكررت ـ إلى عقد نفسية، هي مصدر لكثير من الِاضطرابات السلوكية والحالات المرضية العصابية، كالقلق النفسي، والِاكتئاب والشراسة، والعجز الجنسي المؤقت أو الدائم وغيرها[13].

والزواج الشرعي صيانة لكرامة الإنسان وسعادته، ومحافظة على الإنسان،

---

(11) هنري لينك، **العودة إلى الإيمان**، ترجمة تروث عكاشة، الطبعة الثانية.

(12) رواه أبو داود.

(13) اركيبي الوفي، مرجع مذكور، ص. 196.

وسلامة للمجتمع من الإنحلال الخلقي : «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج» (رواه الجماعة)، والزواج ترشيد لغريزة الجنس : فهو يحُول بين المسلم وبين الوقوع في الفاحشة وهو أخفض وأدفع لعين المتزوج عن الأجنبية، وأحصن للفرج ومنعا من الوقوع في الفاحشة[14]. ويرى عامة الفقهاء وجوب النكاح على من يخاف على نفسه الوقوع في المحظور بترك النكاح بل يقدم على الحج في هذه الحالة. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «وإن احتاج الإنسان إلى النكاح وخشي العنت بتركه، قدمه على الحج الواجب، وإن لم يخف قدم الحج. ونص عليه الإمام أحمد في رواية صالح وغيره، واختاره أبو بكر»[15].

لقد قرر الفقهاء أحكاما شرعية وتدابير وقائية لإشاعة الجو الإجتماعي النظيف والبيئة الطاهرة الخالية من كل مغريات تؤدي إلى الوقوع في الفحشاء والمنكر، ليتفرغ الناس للعمل الجاد المثمر. ومن هذه التدابير والأحكام :

1 ـ **تجنب المثيرات** : إذ حرم كل سلوك ووسيلة وقول وكتابة من شأنها إثارة الغريزة وإشاعة الفاحشة، كي يعيش الإنسان في مجتمع طاهر لا أثر فيه للضغوط الخارجية على أعصابه ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا، لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (النور: 19).

2 ـ **تجنب الإختلاط** : سدا للذرائع، وقطعا لدابر الفتنة والغواية. ولا يخفى أن الإختلاط بين الجنسين كان الخطوة الأولى التي انتهت بالمجتمعات الغربية إلى ما هي عليه الآن من تهتك ومجون أدى إلى عدد من الأمراض التناسلية. يقول الإمام ابن القيم : «ولا ريب أن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجل أصل كل بلية وشر، وهو من أعظم أسباب نزول العقوبات العامة، كما أنه من أسباب فساد أمور العامة والخاصة، واختلاط الرجال بالنساء سبب لكثرة الفواحش والزنا، وهو من أسباب الموت العام والطواعين المتصلة. ولما اختلط البغايا بعسكر موسى، وفشت فيهم الفاحشة، أرسل الله عليهم الطاعون، فمات في يوم واحد سبعون ألفا»[16].

---

(14) **تحفة الأحوذي، شرح الترمذي**، المجلد 2، صفحة 967 ؛ **فتح الباري، شرح صحيح البخاري**، ج 19، ص. 109.

(15) **الإختيارات الفقهية من فتاوي ابن تيمية**، ص. 201.

(16) **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص. 281.

3 ـ **تجنب التشبه** : «لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال» (رواه البخاري).

4 ـ **غض البصر** : ولوقاية الإنسان مما قد يحرك غرائزه ويستثير نوازعه، أمر الإسلام بغض البصر وعدم تتبع عورات الناس ﴿وقل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم، ذلك أزكى لهم، إن الله خبير بما يصنعون، وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ (النور : 30).

5 ـ **عدم التبرج** : حين الِاضطرار إلى الخروج امتثالا لقوله تعالى : ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ (الأحزاب : 33).

6 ـ **ستر المرأة** : وفي سبيل درء المفاسد، أوجب الإسلام على المرأة لباسا يستر جسدها ومفاتنها؛ لأن في ذلك تكريما لها وارتقاء بها عن البدائية التي خلقت بها، وقاية لها من السهام الطائشة والنظرات العابثة[17] مصداقا لقوله تعالى : ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المومنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما﴾ (الأحزاب : 52).

7 ـ **التزام الحياء** : عن أبي مسعود عقبة بن عمرو الأنصاري البدري رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى، إذا لم تستحي فاصنع ما شئت».

8 ـ **رقابة المجتمع على أفراده** : يُحمِّل الإسلام المجتمع مسؤولية تغيير المنكرات وقطع سبيل الذين يريدون تدنيس مناخه مصداقا لقوله تعالى : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ (آل عمران : 110). لذا كان لنظام الحسبة في الإسلام دور واسع في نقاء المجتمع ونظافته من الشرور وعن طريقه أقلع كثير من الناس عن غيهم.

9 ـ **الإصلاح والتأديب عن طريق العقوبات بالحدود والتعازير وإعلانها** : وذلك بتطبيق العقوبات على الذين لم تنفع فيهم الحكمة والموعظة الحسنة. وهي ثلاث

(17) عبد الحميد القضاة، **الأمراض الجنسية عقوبة إلـهية**، الطبعة الأولى، طبع شركة الشرق الأوسط للطباعة، عمان، الأردن، 1985م، ص. 163ـ164، بتصرف.

عقوبات : الجلد والتغريب والرجم، تتم بحضور الناس ليعتبر بها كل من تسول له نفسه اقتراف المنكرات وتكون له رادعا من اقترابها.

ومزيدا في تنقية الوسط الإجتماعي من كلام الفحش وصيانة لأعراض الناس شرع الله عقوبة القذف : ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فآجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾ (النور: 4)، ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (النور : 19).

أما عقوبة متعاطي المخدرات، فيذهب أكثر العلماء الذين يقولون بأن الحشيشة، وما شابهها من المواد المسكرة، إلى تطبيق حد شارب الخمر على متناولها وهو ضربة ثمانين جلدة أو أربعين ـ على خلاف بين أهل العلم في ذلك. وهذا هو ما يقتضيه كلام عدد من كبار أئمة هذا الفريق كابن تيمية والزركشي، كما حكى هذا القول ابن حجر المكي عن الإمام الماوردي، كما نقله أيضا عن الشيخ أبي إسحاق في كتابه التذكرة وابن دقيق العيد، كما نقل عن الزركشي قوله : «ولا يعرف فيه خلاف عندنا» يقصد الشافعية[18].

ويذهب بعض هذا الفريق إلى أنه لا حد، بل على متعاطيها التعزير فقط أي أنه يؤدب بحسب حاله، قد يكون بالضرب، وقد يكون بالحبس، وقد يكون بغير ذلك حسب اجتهاد الحاكم وهذا هو الظاهر من كلام الحنفية[19]. أما من قال بأنها مخدرة وليست مسكرة كالقرافي، فإنه لم يوجب على متناولها الحد بل أوجب في حقه التعزير[20]، وإن كان ظاهر كلام المالكية يفيد أنهم يعللون عدم الحد فيها بكونها جامدة والحد إنما يجب بشرب المسكر المائع[21]. وبالرغم من الإختلاف في تحديد نوع العقوبة على متعاطي المخدرات، فإنه لا خلاف بين الفريقين في حرمة تناول الحشيش ونحوها ولا في وجوب تشديد العقوبة على فاعل ذلك، لأنه يقدم على ما فيه هلاك نفسه، كما أنه بطيشه وسفهه يجني على نعمة هي من أجل النعم التي أنعمها الله على الإنسان وهي العقل الذي هو مناط التكليف فيه؛ فالعمل على تعطيل هذه

(18) الزواجر، ج 1، ص. 213.
(19) ابن عابدين، ج 6، ص. 458-459.
(20) الفروق، ج 1، ص. 218.
(21) منح الجليل على مختصر خليل، ج 4، ص. 552.

الخاصية في الإنسان فيه محادة لله تعالى ومحاربة له[22]. فالذين قالوا بالحد استدلوا بحديث «كل مسكر حرام» ؛ والذين قالوا بالتعزير، استدلوا بحديث «نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر» (رواه أحمد وأبو داود من حديث أم سلمة رضي الله عنها بإسناد حسن)[23].

إن هذه بعض الأحكام والتدابير الواقية للإنسان من تعاطي المخدرات والأمراض الجنسية والتناسلية الفتاكة في الفقه الإسلامي. وهي غيض من فيض ما أبدعته عقلية فقهائنا من مناهج وسبل كانت كفيلة للوقاية في عصورهم، وحري بنا اليوم أن نحذو حذوهم ونمتثل لأحكام الإسلام حتى نقي مجتمعاتنا من ويلات المخدرات والأمراض الجنسية.

---

(22) أحمد علي طه ريان، **المخدرات بين الطب والفقه**، دار النصر للطباعة الإسلامية، شبرا، مصر، 1984، ص. 70-71 بتصرف.

(23) أبو الفضل عبد الله محمد الصديق الحسني، **واضح البرهان على تحريم الخمر والحشيش في القرآن**، مكتبة القاهرة، مصر.



توصيات الندوة

صاحبت عروض الندوة تعقيبات ومناقشات علمية، تضمنت كثيرا من الاقتراحات والآراء التي كان لها أثر كبير في بلورة أهداف الندوة، وتشخيص نتائجها، ورسم آفاقها العلمية والعملية، وقد اعتمدت اللجنة المنظمة ذلك وخرجت بعد انتهاء أعمال الندوة بتوصيات كان من أهمها :

1 ـ إنشاء جمعية تعنى بقضايا الفقه عامة، والاجتهاد الفقهي بصفة خاصة، يكون دورها :

أ ـ تنظيم دورات علمية في الدراسات الفقهية قصد إنضاج البحث في القضايا المطروحة حاليا، في مجال الفقه الإسلامي.

ب ـ إصدار نشرة علمية متخصصة في الدراسات الفقهية.

2 ـ توجيه جانب من البحث العلمي في الدراسات الإسلامية العليا نحو البحث في فقه القضايا المعاصرة.

3 ـ العمل على تنشيط البحث العلمي في مختلف مجالات الدراسات الإسلامية، من أجل بلورة النسق المعرفي الإسلامي الشامل.

4 ـ مطالبة الحكومة المغربية بإنشاء مجمع فقهي للبث في القضايا المستجدة على أن يضم إخصائيين في مختلف المجالات ذات الصلة مع الفقه الإسلامي قصد التنسيق في بحث القضايا المشتركة.






مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء



هذا الكتاب

لقد ظل فقهاؤنا الأجلاء حريصين على أداء رسالتهم إلى أمتهم، ومواكبة مظاهر حياتها البشرية، واستيعاب تطوراتها ومستجداتها بالفقه الإسلامي، استنباطاً واجتهاداً، حتى وصلتنا عطاءاتهم العلمية، واجتهاداتهم الفقهية، ثماراً جنية وقطوفاً دانية، نستطيع في ضوئها مواصلة مسيرتهم الاجتهادية ومتابعة مواكب التجديد، ومد حبال الامتداد...

وهذا الكتاب يروم قراءة علمية لهذه المسيرة الاجتهادية، ورصد لطبيعة الاجتهاد الفقهي ومحتواه:

- على مستوى أصوله وأسسه ومنطلقاته...
- على مستوى مناهجه وأدواته وآلياته....
- على مستوى قضاياه وتطبيقاته المتواصلة..